André Verdan

O CETICISMO FILOSÓFICO

Tradução de Jaimir Conte

O CETICISMO FILOSÓFICO

André Verdan

O CETICISMO FILOSÓFICO

Tradução:
Jaimir Conte

Editora da UFSC
Florianópolis
1998

Editora da UFSC

Campus Universitário – Trindade
Caixa Postal 476
88010-970 – Florianópolis – SC
(048) 331-9408, 331-9605 e 331-9686
(048) 331-9680
e-mail: edufsc@editora.ufsc.br
Home Page: http://www.editora.ufsc.br

Capa:
Aldy Vergés Maingué sobre fragmento de Hipotiposes Pirrônicas, de Sexto Empírico, séc. II

Supervisão técnico-editorial:
Aldy Vergés Maingué

Editoração:
Paulo Roberto da Silva
Daniella Zatarian

Revisão:
Letícia Tambosi
Luiz Henrique de A. Dutra
Maria Fernanda Araújo Lisbôa

Ficha Catalográfica

(Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina)

V483c Verdan, André
O ceticismo filosófico / André Verdan ; tradução Jaimir Conte. – Florianópolis : Ed. da UFSC, 1998
134p.
Traducão de: Le scepticism philosophique.
Inclui bibliografia
1. Ceticismo. 2. Racionalismo. 3. Positivismo. I. Título.

CDU: 165.72

Impresso no Brasil

Índice

Introdução 7

Primeira parte

O ceticismo grego

Cap. 1 As origens do ceticismo grego 11

Cap. 2 A evolução do ceticismo grego 17

Cap. 3 O pensamento cético 37

Cap. 4 Opiniões sobre os céticos 59

Segunda parte

O ceticismo no pensamento dos tempos modernos

Cap. 1 O renascimento do pirronismo no século XVI 67

Cap. 2 A influência do ceticismo sobre Descartes e Pascal .. 79

Cap. 3 Ceticismo e racionalismo no século XVIII 95

Cap. 4 Positivismo e ceticismo 123

Conclusão **129**

Bibliografía básica **133**

Introdução

Graças às obras do médico grego Sexto Empírico, que deixou uma exposição sistemática e completa da filosofia cética, esta nos é tão ou melhor conhecida que a maior parte das outras doutrinas da Antigüidade. Contudo, a difusão, o renome e a influência do ceticismo nunca se igualaram às do platonismo, do aristotelismo, do epicurismo ou do estoicismo. Isto se deve principalmente a duas causas. Em primeiro lugar devido ao fato de que esta atitude filosófica, que implica um questionamento radical do conhecimento sensível e racional, não poderia ser compatível com uma tendência profunda do homem: a que o leva a buscar, pela especulação, verdades incontestáveis e solidamente estabelecidas para fazer delas o fundamento, o apoio de sua existência. O espírito humano dificilmente consente em reconhecer seus limites; não é de sua natureza confessar-se incapaz de chegar a certezas absolutas. Por detrás da diversidade cambiante dos *fenômenos*, ou seja, das aparências, o pensamento ocidental procurou, durante séculos, apreender *o que é*. Definir o Ser-em-si, o Bem por excelência foi, durante muito tempo, o fim supremo de suas investigações. Ora, o ceticismo não cessou de recusar à inteligência humana a capacidade de conceber estes princípios. Como reconhecer a importância de uma "doutrina" que contesta o valor de todo empreendimento filosófico tradicional?

Além disso, os próprios termos "ceticismo" e "cético" foram, sobretudo a partir do século XVIII, objeto de um mal-entendido que contribuiu, em certa medida, para fazer conhecer mal o sentido e o alcance verdadeiros do "pirronismo" grego. Estas palavras foram usadas – e o são ainda – para designar a

atitude própria de Voltaire, que consiste em colocar em dúvida as afirmações da fé religiosa, submetendo-as à crítica da razão ou da experiência sensível. As noções de ceticismo e de incredulidade foram, às vezes, identificadas e até confundidas. Esquecia-se, assim, que em sua essência o ceticismo se coloca em oposição a todo otimismo racionalista, uma vez que, longe de aceitar a razão como critério infalível de verdade, ele se esforça, ao contrário, para desvelar seus limites, preconizando ainda a submissão às crenças e às tradições religiosas.

Relegado, malconhecido, o ceticismo representa às vezes o parente pobre entre as doutrinas filosóficas que a Antigüidade nos legou. Contudo, o pensamento dos tempos modernos lhe deve mais do que comumente se pensa. No século XVI ele aparece a Montaigne como uma filosofia plena de sábia modéstia, capaz de rebater as pretensões e o orgulho da razão. E compreende-se que os humanistas cristãos, seguidos por Pascal no século XVII, tenham considerado o pirronismo não uma doutrina pérfida, mas um auxiliar da fé, próprio para revelar a insuficiência de nossas "luzes naturais" e tornar evidente a necessidade, para o homem, de procurar a Verdade por outras vias que não as da razão.

Se é verdade, além disso, que a dúvida radical de Descartes, por mais provisória que seja, constitui o ponto de partida de toda a filosofia moderna, estamos no direito de considerar o ceticismo – filosofia da dúvida por excelência – um fenômeno mais importante que uma etapa transitória e definitivamente ultrapassada do pensamento antigo. De Berkeley a Husserl, passando por Hume e Kant, toda uma corrente filosófica – ao mesmo tempo oriunda de Descartes e em reação contra seu sistema – se inscreve, em vários aspectos, no prolongamento da reflexão iniciada pelos céticos gregos.

Primeira parte

O CETICISMO GREGO

Capítulo 1

As origens do ceticismo grego

O ceticismo filosófico foi fundado por Pirro por volta do ano 300, nos distantes séculos IV e III a.C. É nesta mesma época que aparecem as escolas epicurista e estóica, cujos fundadores, Epicuro e Zenão de Cício, nasceram algumas décadas depois de Pirro. A história do pensamento estabelece relações entre os nomes destas três doutrinas tão divergentes em suas premissas, mas tão convergentes em suas conclusões morais, isto é, na maneira de elas conceberem a felicidade humana.

Na evolução do pensamento, nada nasce do nada: esta observação se aplica à gênese do ceticismo. Um breve olhar sobre a filosofia grega, das origens ao século IV a.C., permite-nos discernir os rudimentos da "doutrina" elaborada por Pirro e seus sucessores.

Vê-se facilmente que a primeira tentativa do espírito humano não consiste em refletir sobre sua capacidade e em tomar consciência de seus limites, mas lançar-se ousadamente na descoberta do mundo exterior. Completamente ocupados em decifrar o enigma do Universo, em explicar a origem e a constituição da Natureza, parece que os primeiros pensadores da Grécia, os filósofos jônicos[1] (Tales, Anaxímenes, Anaximandro, depois Heráclito), não se interrogaram sobre as modalidades e os limites do conhecimento. Em compensação, com os Eleatas,[2] já

---

[1] Séculos VII-VI a.C.

[2] Séculos VI-V a.C.

podemos entrever os elementos de uma crítica do conhecimento empírico, desacreditado em favor do conhecimento racional. A experiência, constata Parmênides, apenas nos revela a mudança e a multiplicidade. É somente trilhando o caminho da razão que o filósofo será capaz de alcançar o Ser verdadeiro, que é uno, imutável, eterno.

> Afasta teu pensamento [dizia Parmênides[3]] desta via de investigação (isto é, a opinião) e não permitas que o hábito das múltiplas experiências te force a percorrer esta via, com um olhar cego, ouvidos ensurdecidos e palavras de uma linguagem grosseira. Decidirás bem melhor com a razão o problema controverso que acabo de te falar.

Pouco a pouco definida, a idéia segundo a qual o testemunho dos sentidos, sujeito a flutuações, não nos esclarece sobre o ser, sobre a essência real das coisas, iria traçar seu caminho na filosofia grega antes de tornar-se um dos argumentos mais freqüentemente desenvolvido pelos céticos.

Nós a reencontramos em Demócrito, no século V a.C. Contrariamente a seus sucessores Epicuro e Lucrécio, o fundador do atomismo expressou sua desconfiança em relação ao conhecimento sensível, que qualificou de "obscuro" e ao qual opôs o conhecimento "legítimo" da razão (única capaz de conceber a existência dos átomos invisíveis).

É evidente que nem os Eleatas nem Demócrito poderiam ser qualificados de precursores dos céticos, já que a crítica deles diz respeito apenas à experiência sensível e não coloca em questão o valor do procedimento racional. Em compensação, Diógenes Laércio[4] cita um discípulo de Demócrito chamado Metrodoro de Quio "que dizia ignorar que ele mesmo fosse ignorante". Isso já é o ceticismo em estado puro. Ora, Metrodoro fora o mestre de Anaxarco, que foi ele mesmo um dos mestres e companheiro de Pirro, é então possível entrever uma filiação direta de Demócrito ao filósofo de Élis.

---

[3] *Fragmento* 1.

[4] Cf. *Vidas, Doutrinas e Sentenças dos Filósofos Ilustres*, IX, p. 58.

Devemos ver os sofistas[5] como autênticos precursores do ceticismo? Não é surpreendente que se faça tal pergunta. Parece, entretanto, que não se deveria dar a ela uma resposta simples, como não é simples a opinião que podemos ter dos sofistas depois do testemunho dos antigos, de Platão em particular.

Na medida em que estes professores de retórica foram também verdadeiros filósofos, o que parece ter sido o caso no início, devemos admitir que eles abriram o caminho ao ceticismo. Ao afirmar que "o homem é a medida de todas as coisas", isto é, que todo conhecimento é subjetivo, função do indivíduo, e que não há verdade objetiva, Protágoras estabeleceu a base do relativismo cético. Avancemos um pouco: ao tornarem-se antes de tudo hábeis oradores, os sofistas se instrumentalizavam para defender teses contraditórias, o método deles anunciava a dialética pirrônica, que consistia em mostrar que se pode sustentar tanto a afirmação como a negação a propósito de todas as questões debatidas pelos filósofos "dogmáticos". Todavia a atitude dos sofistas difere profundamente da dos céticos. Com estes últimos o exame de teses opostas aparece como o encaminhamento para a suspensão do juízo, para a dúvida que se impõe a eles como o termo de uma procura sincera e desinteressada da verdade. Já os sofistas parece que se preocuparam mais em tirar partido nas discussões públicas de seus talentos oratórios, o que lhes permitia defender ora a afirmação, ora a negação. Foi dessa forma que eles acabaram, em vista de um objetivo freqüentemente interesseiro, empenhando-se em tornar plausíveis as questões mais discutíveis e mais paradoxais. Sustentavam, por exemplo, que a justiça é "o que beneficia o mais forte". Não há nada de parecido com isso nos discípulos de Pirro. O que leva Victor Brochard[6] a dizer que "os céticos são filósofos, os sofistas charlatães". Julgamento que podemos subscrever, com a condição de excluir Protágoras e Górgias.

---

[5] Século V a.C.

[6] Cf. *Les Sceptiques Grecs*, p. 13. (Ver bibliografia.)

E quanto a Sócrates? Ao proclamar sua ignorância e ao esforçar-se em fazer aparecer a inconsistência do saber de seus interlocutores, não é ele o verdadeiro pai do ceticismo? A sabedoria de Sócrates, de fato, não se deixa definir por uma única fórmula. O ceticismo que às vezes ele manifesta representa apenas um aspecto ou uma etapa de seu pensamento. Ele é dirigido sobretudo contra o esforço dos primeiros filósofos para explicar o mundo exterior, e contra a pretensão dos sofistas de deter um saber universal. À ciência de uns e de outros Sócrates opõe o "conhece-te a ti mesmo" do templo de Delfos. É em si mesmo que é preciso buscar a fonte da verdade e a definição das noções morais de bem, de justiça, de beleza (que Pirro, ao contrário, julgará inacessíveis a todo empreendimento especulativo).

Entre os sucessores de Sócrates chamados de "pequenos socráticos", os megáricos[7] são geralmente considerados como os precursores diretos do ceticismo. Esta filiação parece verossímil se admitirmos que Bríson, um dos mestres de Pirro, deve ser identificado com o filósofo megárico que leva este nome. Entretanto, podemos apurar apenas afinidades parciais entre o ceticismo e a escola megárica. Retomando a tese dos Eleatas, Euclides sustentava que unicamente a razão pode nos conduzir ao conhecimento do Ser, ao qual ele atribui as características de unidade e eternidade. Deste modo, ele foi levado, tal como os Eleatas, a criticar o conhecimento sensível, fonte de erro. Para tanto ele se apoiava numa sutil dialética que foi desenvolvida por seus sucessores. Deste modo nasceu a *erística*, arte da controvérsia, na qual provavelmente Pirro foi iniciado por seu mestre Bríson.

Precursores da doutrina de Epicuro, Aristipo e os cirenaicos[8] igualmente abriram caminho para o ceticismo ao evidenciarem o caráter puramente subjetivo das sensações. O sabor, a cor, o quente e o frio não são, diziam eles, qualidades inerentes às coisas exteriores, mas estados de afecção do sujeito. Podemos

---

[7] Séculos V e IV a.C.

[8] Séculos V e IV a.C.

dizer como os objetos nos aparecem, mas não o que são em si mesmos. Esta distinção estabelecida entre o fenômeno e a essência real (e incognoscível) das coisas será um dos temas mais constantes do pensamento cético.

Quanto a Platão e Aristóteles, praticamente não se pensaria em buscar em suas obras traços de ceticismo. Confiantes nos poderes da razão, eles se esforçam para ultrapassar o mundo dos fenômenos e alcançar o das realidades absolutas: o Ser, o Bem-em-si. Contudo, a autoridade de Platão será invocada pela Nova Academia, uma escola tão aparentada com a dos céticos a ponto de ser considerada como um ramo desta. Arcécilas e seus precursores pretenderão, de fato, ligar a sua doutrina com a de Platão, sob pretexto de que a sua filosofia "nada afirma, discute a afirmação e a negação, hesita sobre todas as questões e nada diz de certo".[9] Seguramente, o tom espontâneo e familiar dos diálogos platônicos, a circunspecção com a qual são examinados os diferentes aspectos de cada problema, tudo isso confere à obra de Platão um ar bem pouco dogmático. Mas daí a concluir que este filósofo nada afirma e invocá-lo como exemplo é um passo que não se poderia dar sem exagero! O mesmo podemos dizer da filiação que os neoacadêmicos pretendiam estabelecer entre a sua doutrina e a de Aristóteles.

Antes de Pirro, alguns elementos do ceticismo são, portanto, encontrados na filosofia grega, em particular a crítica do conhecimento sensível e a idéia segundo a qual toda verdade é relativa; mas só Metrodoro de Quio, que nos é bastante conhecido, parece ter adotado a atitude da dúvida total que caracterizará a filosofia pirrônica.

---

[9] Cícero. *Acadêmicos*, l. I, cap. XII, p. 46.

Capítulo 2

A evolução do ceticismo grego

De Pirro a Sexto Empírico, ou seja, do século IV a.C. ao século II da nossa era, a história do ceticismo antigo se estende por um período de cerca de quinhentos anos. No curso deste meio milênio, o pensamento do fundador foi progressivamente desenvolvido por seus sucessores. E é por vezes difícil distinguir na tradição cética o que pertence a Pirro e o que deve ser atribuído a seus discípulos.

É consenso, atualmente, distinguir quatro fases nesta evolução: *o ceticismo primitivo* (ou prático), representado principalmente por Pirro e Tímon de Filionte; *o probabilismo da Nova Academia*, cujos principais expoentes foram Arcesilau e Carnéades; *o ceticismo dialético* (ou novo ceticismo), de Enesidemo e Agripa; e, enfim, *o ceticismo empírico*, ao qual estão ligados os nomes de Menôdotos e de Sexto Empírico.

a) *Pirro e o ceticismo primitivo* (séculos IV e III a.C.)

Pirro, filho de Plêistarcos, nasceu em Élis, no noroeste do Peloponeso, cerca de 365 a.C. Dedicou-se inicialmente à pintura, sem grande sucesso. Podemos supor que a prática desta arte o levou a refletir sobre a distinção entre a aparência das coisas e sua essência real, que é um elemento fundamental do pensamento cético. Bríson o iniciou na doutrina dos megáricos, e Anaxarco na de Demócrito, filósofo pelo qual o fundador do ceticismo parece ter conservado certa predileção. No entanto, nada permite supor que Pirro tenha aprovado a teoria atomista

de Demócrito. Propenso, contudo, a considerar que a felicidade reside na *ataraxia*, na ausência de perturbação, podemos admitir que ele foi seduzido pelas teses morais do filósofo de Abdera, que fizera com que o bem supremo consistisse no bom humor e na serenidade de espírito.

Em companhia de Anaxarco, seu segundo mestre, Pirro seguiu Alexandre, o Grande, pela Ásia. Depois da morte do conquistador, retornou a Élis, sua cidade natal, e ali viveu com sua irmã Filista na pobreza e na tranqüilidade (de uma maneira que em nada lembra, portanto, os costumes dos sofistas). Seus concidadãos lhe conferiram as funções de sumo sacerdote (ou chefe dos sacerdotes), o que parece indicar que o seu ceticismo não se exercia contra as tradições religiosas. Quatro séculos depois de sua morte, ocorrida em 275, sua estátua erigida em Élis provava ainda a estima que ele alcançara em sua cidade.

Alguns fatores históricos permitem explicar a origem e a orientação do seu pensamento. Participando da expedição de Alexandre, Pirro atravessou regiões imensas e visitou numerosos povos. A diversidade de suas maneiras de pensar, de suas instituições, de seus costumes domésticos, religiosos, etc., talvez tenham contribuído para que ele tomasse consciência do caráter aparentemente relativo da verdade e, particularmente, das concepções morais. Nada como as viagens para confirmar a máxima de Pascal: "Verdade aquém dos Pirineus, erro além deles".

No norte da Índia, Pirro conheceu os gimnossofistas. Ancestrais dos faquires, estes "sábios nus" praticavam um ascetismo rigoroso, viviam na mais completa privação. Não sabemos se Pirro dialogou com eles. Deve, em todo caso, ter-se impressionado com suas atitudes de renúncia e de impassibilidade diante do sofrimento e da morte. Um deles, segundo Plutarco, ter-se-ia queimado voluntariamente numa fogueira, sem manifestar qualquer sinal de dor. Este desprendimento dos sábios indianos em relação aos bens e aos males da existência é talvez uma das causas da indiferença (αδιαφορια) que Pirro adotará em relação a todas as coisas. Esta não seria a primeira vez que o pensamento grego iria ser fecundado pelo do Oriente.

É preciso levar em conta também as condições políticas e sociais nas quais viveram Pirro e seus primeiros discípulos. Depois da morte de Alexandre o mundo grego cai num estado de perturbação indescritível e conhece um dos períodos mais sombrios de sua história. Os tiranos se sucedem em Atenas, fazendo reinar a arbitrariedade e a crueldade, passando por cima dos princípios democráticos de um povo que mais que qualquer outro era cioso de liberdade. Este desmoronamento dos valores, nos quais os gregos tinham depositado sua confiança, pode contribuir para explicar a eclosão de uma filosofia da dúvida. Além disso, o tipo de sabedoria encarnado por Pirro (assim como o ideal moral dos estóicos e o dos epicuristas) responde sem dúvida à necessidade de encontrar, num mundo entregue à desordem e à insegurança, uma forma de felicidade, um equilíbrio que não estivesse comprometido pelas vicissitudes exteriores.

Basta, enfim, lançar um olhar sobre o número e a diversidade das doutrinas filosóficas que precederam o surgimento do pirronismo para compreender que um pensador tenha podido chegar a concluir, diante de tantas opiniões contraditórias, ser necessário ao sábio suspender seu juízo.

Pirro compusera um poema dedicado a Alexandre; porém não deixou nenhum escrito filosófico. Aliás, tudo parece indicar que ele se dedicou mais a viver sua "doutrina" que a transmiti-la e defendê-la através de escritos. Também é difícil ter uma exata concepção dela, sobretudo porque a tradição (o filósofo Sexto e principalmente o biógrafo Diógenes Laércio) chegou a lhe atribuir idéias que pertencem sem dúvida a seus sucessores.

Segundo um texto de Arístocles,[10] a filosofia de Pirro, aproximadamente, assim se resume: o homem em busca da felicidade deve interrogar-se, primeiramente, sobre a natureza real das coisas; em segundo lugar, sobre as disposições que lhe convém adotar a seu respeito; e, em terceiro lugar, sobre as conseqüências que lhe resultarão desta atitude. A estas três questões é preciso responder da seguinte maneira: as coisas são equiva-

[10] Citado por Eusébio, *Praeparatio Evangelica*, XIV, 18, p. 2-4.

lentes, indiscerníveis uma das outras; sua natureza íntima não nos é revelada nem pelas sensações, nem pelos juízos. Conseqüentemente, não se deve confiar nos sentidos, nem na razão, abster-se de toda opinião, tanto negativa quanto afirmativa, e permanecer em relação às coisas num estado de *afasia* (recusa em se pronunciar) completa. Esperar-se-á, deste modo, a *ataraxia* (ausência de perturbação, atitude imperturbável) em qualquer circunstância da vida.

Citemos ainda estas linhas de Diógenes Laércio:[11]

> (Pirro) sustentava que não existe nem o belo nem o feio, nem o justo nem o injusto; que nada existe realmente, mas que em todas as coisas os homens se governam segundo o costume e a lei. Pois uma coisa não é mais isto que aquilo.

Afasia e *epoché* (suspensão do juízo), *ataraxia* e *adiaphoria* (indiferença): esses dois pares de palavras resumem o pensamento de Pirro e contêm, em gérmen, toda a filosofia cética.

Todavia, uma importante diferença deve ser ressaltada entre o fundador da escola e seus sucessores tardios. Nos *Acadêmicos* e em *De Finibus*, de Cícero, Pirro aparece como o filósofo da indiferença e da insensibilidade (απαθεια), mas de forma alguma como um filósofo cético, um adepto da dúvida. A questão da suspensão do juízo é aí referida apenas a respeito de Arcesilau, fundador da Nova Academia. Sem deixar de ver em Pirro o pai do ceticismo, podemos concluir que a seus olhos as noções práticas de adiaphoria e ataraxia eram mais importantes que as noções teóricas da dúvida e da suspensão do juízo. Certamente, a epoché remonta a Pirro. Porém, o sábio de Élis não se preocupou em justificar sua posição através de uma argumentação aperfeiçoada, como fizeram seus sucessores. Aliás, Pirro detestava as discussões e as querelas nas quais os filósofos do seu tempo se entregavam. Para ele a preocupação moral prevalecia sobre a intenção dialética.

---

[11] *Op. cit.*, IX, p. 61.

O que importa conhecer, portanto, é a maneira com que coloca em prática sua concepção de existência. Algumas anedotas chegaram até nós a esse respeito: autênticas ou não, elas são, certamente, reveladoras do ideal moral buscado por Pirro. Elas nos mostram que aos olhos dos antigos o filósofo aparece como um sábio que se esforçava em viver sem se deixar abalar pelas circunstâncias e pelos acontecimentos.

Pirro, escreve Diógenes Laércio,[12]

> nada evitava, não se resguardava de nada, tudo suportava, a ponto de deixar-se atropelar por um carro, de cair num buraco, de ser mordido por cães...
> Quando outros o deixavam no meio de uma conversa, continuava a falar sozinho.

Um dia em que ele viajava por mar desencadeou-se uma tempestade, espalhando pânico entre os passageiros do navio. Somente o filósofo permaneceu impassível. Avistando um porco que comia cevada tranqüilamente, ele apresentou como exemplo a seus companheiros de viagem a calma e a indiferença daquele animal. Numa outra ocasião, caminhava com Anaxarco quando este caiu num pântano. Ao invés de socorrê-lo, Pirro ter-se-ia afastado, como se nada tivesse acontecido.[13] Seu companheiro o teria louvado depois por sua indiferença! Ele sofreu, afirmam também, operações cirúrgicas sem reclamar um só momento.

Como ao mestre de filosofia de Monsieur Jourdain* ocorreu-lhe todavia perder o sangue frio. Foi visto subindo numa árvore para escapar da perseguição de um cão, e, num outro dia, enraivecer-se com sua irmã Filista.

Quanto ao mais, ainda que ele se abstivesse de definir o que é honesto ou vergonhoso, justo ou injusto, Pirro normalmente não contradizia a moral vigente. Ele se conformava do-

---

[12] *Op. cit.*, IX, p. 61.

[13] Segundo Epicteto, ele não fazia nenhuma diferença entre a vida e a morte.

* N.T.: Personagem de Molière na peça *O Burguês Fidalgo* de 1670.

cilmente – se bem que sem opinião dogmática – aos usos e costumes de seu país, aceitando tanto ir ao mercado com sua irmã e ocupar-se de questões domésticas quanto assumir as funções de sumo sacerdote de sua cidade.

Tais foram os costumes deste filósofo que mais do que um debatedor e um dialético parece ter sido uma espécie de "asceta grego".[14]

Excetuando-se Tímon, os discípulos imediatos de Pirro nos são muito pouco conhecidos. Podemos tão-somente citar os nomes de Nausífanes de Téos, que professava uma grande admiração por seu mestre; de Fílon de Atenas, que não reivindicava escola alguma; de Eurílocos, conhecido por ter-se uma vez deixado arrebatar a ponto de perseguir seu cozinheiro com um espeto na mão até a praça pública; enfim, de Hecateu de Abdera, autor de uma obra sobre os judeus.

Estamos melhor informados sobre *Tímon* de Filionte. Nascido em 325, praticou inicialmente a dança, depois tornou-se filósofo, passou algum tempo em cidades gregas, notadamente em Mégara, onde, sem dúvida, Stílpon o iniciou na doutrina apreciada nesta cidade, e em Élis, onde conheceu e freqüentou seu mestre Pirro. Foi em Atenas que ele morreu em 235.

Tímon não parece ter imitado completamente a moderação pirrônica: a tradição o apresenta como um beberrão e relata que no fim de sua vida ele enriquecera.

Um dos traços dominantes de seu caráter foi o gosto pelo escárnio, o espírito cáustico. Com ele o ceticismo ganha um estilo polêmico e até agressivo (porém, ainda não dialético). Nas *Sátiras*, poema do qual nos restam apenas alguns fragmentos, Tímon imaginava uma descida aos infernos, análoga à de Homero. Esta ficção lhe permite passar em revista os mais ilustres filósofos, desde Pitágoras até Aristóteles, passando por Demócrito, Parmênides, Platão, etc. Cada um deles recebia seu quinhão de sarcasmo e de zombaria, e, com habilidade, cen-

---

[14] Victor Brochard. *Op. cit.*, p. 76.

surava a uns a presunção, a outros o palavreado vazio, a outros ainda a mania de discussão. Uma disputa épica fazia esses grandes dogmáticos defrontarem-se, e só a intervenção do sábio Pirro era capaz de apaziguá-los. Um elogio entusiasta era feito então ao mestre de Élis. Finalmente, o autor atacava os filósofos de sua época, não poupando Epicuro, nem os estóicos.

Percebe-se, pois, uma grande distância entre a serena indiferença de Pirro e o humor satírico e mordaz de seu impetuoso discípulo.

b) *A Nova Academia* (do século III ao século I a.C.)

Um fato paradoxal aparece na história do ceticismo antigo. Durante um período que se estende do século III ao século I a.C., o espírito que Pirro introduzira na filosofia grega não foi perpetuado por seus próprios discípulos,[15] mas por uma escola que sem reinvindicá-lo foi, entretanto, marcada por sua influência.

Enquanto a Antiga Academia limitava-se a dar uma forma sistemática ao ensinamento de Platão, apresentando-o como a verdade definitiva, os neo-acadêmicos rompiam deliberadamente com esse dogmatismo rígido: afirmavam não somente que ainda não se tinha descoberto a verdade, mas que era impossível chegar a ela. Continuaram, contudo, a invocar a autoridade de Platão, de quem retiveram, na verdade, o método e não a doutrina em si.[16]

No mais, a influência do pirronismo primitivo sobre a Nova Academia parece inegável. O estreito parentesco existente entre as duas escolas foi sublinhado pelo cético Sexto, que no entanto tem muito cuidado em evitar qualquer confusão entre as doutrinas. Arcesilau, o fundador da Nova Academia, conhecera Pirro, ou pelo menos as suas idéias, e foi este último, sem dúvida, que o "despertou do seu sono dogmático".[17]

---

[15] Sem dúvida eles eram demasiado independentes e fiéis ao exemplo de seu mestre para formarem uma verdadeira seita.

[16] Cf. p. 14-15.

[17] Léon Robin. *Pyrrhon et le Scepticisme Grec*, p. 46. (Ver bibliografia.)

Arcesilau, nascido em Pítane, na Eólida, por volta de 315 a.C., passou em Atenas a maior parte de sua carreira de filósofo. Morreu aproximadamente em 240 a.C. Rico, foi liberal no uso de seus bens. As histórias que o representam como um debochado e um bêbado são provavelmente calúnias devido à inveja que o seu sucesso inspirou.

Orador brilhante, dialético sutil, dotado, além disso, de um aspecto físico sedutor, Arcesilau adquiriu enorme popularidade junto ao público ateniense. De fato, longe de esquivar-se, como Pirro, das discussões filosóficas, ele exerce a sua eloqüência às custas dos estóicos, empregando contra Zenão de Cício e seus discípulos uma dialética sem clemência.

A teoria do conhecimento dos estóicos baseava-se num sensualismo bastante elementar. Ensinavam que a base de toda certeza, o critério de verdade, consiste na "representação compreensiva". Dentre as sensações, eles estabeleciam uma distinção entre as que, passivamente registradas, não poderiam constituir uma garantia de certeza e as que são "compreensivas", isto é, que trazem marcas de clareza e evidência tão notórias que a alma num movimento voluntário não pode deixar de dar o seu assentimento e, de alguma maneira, confirmá-las. Zenão considerava este segundo tipo de representação como o fundamento de todo conhecimento certo.

Arcesilau atacou, portanto, esta pedra de toque do sistema estóico. Observou em primeiro lugar que somente se poderia dar (ou recusar) o assentimento aos juízos, e não a simples percepções. Ele mostrou em seguida que nenhuma representação é mais compreensiva, ou seja, mais evidente e mais digna de assentimento que outra. Acontece de fato que algumas impressões claras e precisas não correspondem a nenhuma realidade (por exemplo, nos sonhos). As percepções verdadeiras forçosamente não se distinguem, pois, das falsas.

Além disso, Arcesilau se opôs a toda forma de dogmatismo, negando tanto à razão quanto aos sentidos a possibilidade de alcançar a verdade. Como os céticos ele chegava, pois, à suspensão do juízo.

> Arcesilau [escreveu Cícero[18]] afirmava que nada existe que se possa saber, nem mesmo o que Sócrates tinha se reservado. Ele estimava que tudo permanece oculto para nós, que é impossível ver ou compreender o que quer que seja; que por estes motivos, nada se deve antecipar, nada afirmar, nada assentir...

No entanto, como a conseqüência de uma tal atitude não poderia ser senão a suspensão de toda ação, e como nós não podemos nos dispensar de agir, Arcesilau procurou estabelecer um critério puramente prático, que permitisse ao homem determinar a conduta de sua vida, sem qualquer convicção dogmática. Ele pensou descobrir este critério na noção de "razoável" (ευλογον). Para julgar acerca da pertinência de uma ação, dizia ele, convém examinar se é possível invocar a seu favor um conjunto de razões coerentes e verdadeiras. Uma tal ação será considerada razoável. O pensamento de Arcesilau comportava, assim, um elemento positivo. Este elemento será ainda mais notável em Carnéades.

Arcesilau teve por sucessores, por ordem, Lácides, Evandro, Hegêsinos e, o mais ilustre, *Carnéades*. Este último nasceu em Cirene, por volta de 219 a.C. Foi marcado pela influência do estóico Crisipo, do qual tornou-se, depois, ferrenho adversário (ao mesmo tempo que era capaz, aliás, de lhe prestar homenagem). O acontecimento mais importante da sua vida foi, sem dúvida, sua missão em Roma: ele foi à capital do império para conseguir que os atenienses fossem dispensados de pagar uma multa. Diante dos romanos, ora seduzidos, ora escandalizados por suas palavras, num dia advogou a causa da justiça e no dia seguinte a da injustiça, o que lhe valeu uma firme reputação (aparentemente injustificada) de sofista. Morreu em 129 a.C.

Alguns testemunhos representam este filósofo como um homem displicente no vestir, distraído, perdido em seus pensamentos. Dotado, além disso, de uma inteligência bastante vivaz, de um espírito tão desobrigado quanto o de Arcesilau, Carnéades retomou as críticas formuladas por seus predecesso-

---

[18] Cf. Cícero. *Acadêmicos*, l. I, cap. XII, p. 45.

res, desenvolvendo-as, contra a noção estóica de representação compreensiva. O falso, dizia, pode ter a mesma aparência que o verdadeiro.[19] Em apoio a esta tese invocava os erros dos sentidos: os que podem originar-se nos sonhos, assim como no estado de embriaguez ou de alucinação; também aqueles que se manifestam com o indivíduo acordado e lúcido, na presença de objetos muito parecidos, como dois gêmeos, dois ovos, dois cabelos, etc. Concluía, então, que nenhuma diferença específica existe entre as percepções verdadeiras e as falsas, nenhum meio de distinguir as representações verdadeiramente compreensivas, isto é, de acordo com a realidade, daquelas que são ilusórias. Esta argumentação foi reforçada por uma hipótese que prefigura a do "Deus enganador" ou a do "Gênio maligno" de Descartes: quem sabe se, sem o nosso conhecimento, a divindade não age de tal modo que nós tenhamos representações falsas, o que tornaria muito difícil e até impossível discerni-las das verdadeiras?

Carnéades recusava-se, pois, a admitir a representação compreensiva como critério da verdade. Porém, ele não poupava nem o conhecimento racional, nem o conhecimento sensível. Ele colocava em questão axiomas matemáticos tais como: "duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si", e criticava até mesmo os fundamentos da lógica.

Deste modo, ele se opunha ao princípio de não-contradição, segundo o qual uma proposição não poderia ser ao mesmo tempo verdadeira e falsa, e que Crisipo ilustrava com o seguinte exemplo: "Se tu dizes que é dia e que isto é verdade, então é dia". A refutação de Carnéades fundamentava-se no "argumento do mentiroso" (já formulado pelos megáricos). Ela consistia em substituir o exemplo precedente por este: "Se tu dizes que mentes e que isto é verdade, então tu mentes" (todos falariam a verdade...) para concluir que a proposição "Tu mentes" pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo, o que é a negação do princípio de não-contradição.

---

[19] Cf. Cícero. *Acadêmicos*, l. II, cap. XIII, p. 41.

A crítica de Carnéades recaía ainda sobre um outro elemento essencial da investigação dialética: a noção de demonstração. Para ser aceito, observava Carnéades, o argumento que se invoca em favor de uma tese deve ser ele próprio demonstrado por um outro argumento. Este por sua vez deve ser objeto de uma prova e assim por diante, ao infinito. É, portanto, impossível apresentar qualquer demonstração. (Esta argumentação será retomada pelo cético Agripa e constituirá o segundo dos seus "cinco modos" da suspensão de juízo.)[20]

Carnéades chegava, então, à conclusão de que nada podemos saber, porque nem a razão nem a sensação constituem um critério de verdade absoluta.

Mas como viver e agir na ausência de qualquer certeza? A exemplo de Arcesilau, Carnéades não pôde fugir deste problema. Foi para tentar resolvê-lo que ele recorreu à noção de "probabilidade" (πιθανον). Arcesilau admitia que algumas ações fossem consideradas "razoáveis". Carnéades deu um passo adiante, declarando que no próprio nível do conhecimento existem representações *prováveis*,[21] às quais o sábio está no direito de conceder sua *aprovação*, eximindo-se, contudo, de lhe atribuir um caráter de verdade infalível, de certeza.

> Muitas vezes admitir-se-á, pois, como provável o testemunho dos sentidos [dizia em suma Carnéades], contanto que não seja esquecido neste caso que ele não oferece nenhum elemento que não possa se reproduzir, absolutamente semelhante, numa percepção falsa ... É assim que o sábio guiará toda a sua conduta.[22]

Para que uma representação possa ser considerada provável, é preciso assegurar-se de que ela apresenta no mais alto grau as aparências de verdade. É preciso, além disso, que ela seja confirmada por outras representações. (Assim, antes de

---

[20] Cf. p. 34, 39, 40 e 41.

[21] "*Alia visa esse probabilia, alia non probabilia.*" (*Algumas coisas que são representadas são prováveis e as outras não prováveis.*) *Op. cit.*, l. II, cap. XXXI, p. 99.

[22] *Op. cit.* ibidem.

identificar um homem à distância, conviria levar em conta não somente o seu tamanho, mas ainda a sua vestimenta, seu passo, etc.) Na falta de alcançar certezas absolutas o sábio poderá, pelo menos, obter opiniões verossímeis e a elas adaptar sua conduta.

Para conhecer mais precisamente a posição de Carnéades em relação ao problema moral, é necessário consultar seu célebre discurso "Contra a justiça" tal qual nós parcialmente o conhecemos através de Cícero[23] e Lactâncio.[24]

Recolocado no contexto filosófico da época, ou seja, no terreno da luta que opunha a Nova Academia ao dogmatismo estóico, este discurso aparece menos como um cínico questionamento da idéia de justiça que como uma crítica do fundamento, do "critério" que os estóicos pretendiam atribuir à sua moral.[25]

Para explicar a origem da justiça e estabelecer o seu valor, o pensamento dogmático admitira, há muito tempo, a existência de um direito natural (jus naturale) inscrito na própria natureza das coisas, e no qual se inspiraria o direito positivo que em forma de leis rege as relações sociais.

Carnéades desqualifica esta tese (que prefigura uma idéia cara a Rousseau). Se a justiça fosse inerente à ordem das coisas, dizia, ela se imporia por si mesma, de uma vez por todas, a todos os homens. Ora, a noção de justiça varia infinitamente conforme o tempo e o espaço (trata-se de um argumento típico da escola cética).[26]

Para demonstrar que o homem não pratica *naturalmente* a justiça, Carnéades invocava o fato de que são necessárias sanções para garantir a observância das leis. Além disso, apontava

---

[23] Cf. *Da República*, III.

[24] *Instituições*, V.

[25] Foi o que mostrou Jeanne Croissant no seu notável estudo sobre "*A Moral de Carnéades*". (Ver bibliografia.)

[26] Cf. Sexto Empírico. *Hypotyposes Pirrônicas*, I, p. 145-149.

para a ausência de escrúpulos com a qual o homem explora os animais em seu proveito.

A lei natural – se existe uma – é, então, a da "selva", do egoísmo radical. O direito civil (jus civile) não deriva de um suposto direito natural, nem de uma profunda aspiração do homem pela justiça. Ele se estabelece em favor da desconfiança que reina entre os indivíduos nas sociedades humanas. É um pacto destinado a preservar os interesses de cada um.

Mas Carnéades não se limitava a isto. Além dessa oposição entre natureza e justiça, o que ele finalmente visava era à teoria estóica da virtude. Sua crítica passava, assim, do domínio jurídico ao domínio moral propriamente dito.

Os estóicos estabeleciam o "soberano Bem", o fim supremo do homem, num modo de viver *de acordo com a natureza.* Chegavam até a identificar o Bem ao *útil.* Mas, por outro lado, eles associaram de tal modo a idéia de Bem à de virtude a ponto de às vezes confundirem estas duas noções.[27] Ora, como conciliar, sempre, a procura do útil, a obediência à natureza, principalmente o instinto de conservação, com os sacrifícios que a prática da virtude pode requerer? Havia nisso, pelo menos num primeiro exame, uma contradição perigosa para a coerência de todo o sistema estóico. Carnéades não deixou de ressaltá-la. Ele se empenhou em mostrar através de exemplos que o Bem supremo não poderia consistir simultaneamente na justiça e no "útil", ou em outros termos, que a virtude muitas vezes faz exigências incompatíveis com as tendências que visam à aquisição ou conservação da felicidade.

Carnéades invocava entre outros dilemas o caso de um náufrago que poderia apossar-se de uma prancha à qual tinha se agarrado alguém mais fraco que ele: ele vai salvar sua vida em detrimento da justiça ou, ao contrário, perderá uma oportunidade de salvação em detrimento do instinto natural de conservação?

---

[27] Sobre a associação do Bem, do útil e da virtude nos estóicos, ver, por exemplo, Sexto Empírico, *op. cit.* III, p. 169.

O que podemos concluir de um tal exemplo e de outras alternativas semelhantes senão que é necessário separar justiça e natureza, virtude e felicidade? Enfim, o propósito de Carnéades não era destruir a idéia de justiça enquanto tal, mas antes mostrar a fragilidade do estreito laço que os estóicos estabeleciam entre a virtude e a ordem natural, entre a Ética e a Física. Zenão e seus discípulos acreditavam poder julgar o valor de uma ação em função de sua conformidade com a natureza: Carnéades quis mostrar que este "critério" estóico do Bem, da moralidade, era tão insuficiente e discutível quanto o critério estóico do verdadeiro no plano do conhecimento (a saber, a representação compreensiva).

Podemos, a partir disso, falar de uma moral de Carnéades? O filósofo não podia designar um critério *objetivo* do Bem sem incorrer na censura de se contradizer, ele também dogmatizando. Nada indica, além disso, que Carnéades, na falta de uma outra regra de conduta, tenha feito profissão, como Pirro e os céticos, de se conformar à moral vigente.

Resta o critério puramente subjetivo do "provável". Na ausência de uma norma de vida preestabelecida, o sábio deverá esforçar-se para determinar, em cada situação, o valor provável das ações que se apresentam a sua escolha. É nisto, sem dúvida, que se resumia a ética desse filósofo.

Este resumo do pensamento de Carnéades[28] nos permite perceber as nuanças que diferenciam o probabilismo do ceticismo propriamente dito. Com Arcesilau, Carnéades afirma com franqueza que a verdade é inapreensível. Admite, entretanto, um meio-termo entre a certeza (inacessível) e a incerteza absoluta. Mais conseqüentes, os céticos limitaram-se a pôr em dúvida a possibilidade de alcançar a verdade, sem negá-la categoricamente (o que equivaleria a uma afirmação dogmática). Por outro lado, ao recusar a noção de probabilidade, nenhuma distin-

---

[28] Ele não refuta somente a lógica e a ética dos estóicos, mas também a teologia destes.

ção eles fazem entre as opiniões que se apresentam a sua escolha. Todas são consideradas igualmente incertas. Percebe-se que no plano do conhecimento as diferenças não são muito consideráveis, e não pensamos que seja preciso opor tão categoricamente, como o fez Emile Saisset,[29] o "dogmatismo negativo" dos neo-acadêmicos à dúvida propriamente dita dos céticos.

No plano prático as duas "doutrinas" (se podemos empregar este termo) distinguem-se por uma diferença mais perceptível – mas esta ainda não é senão uma diferença sutil. Arcesilau acreditou poder atribuir um caráter "razoável" a certas ações; Carnéades pensa que o bem, se é inacessível em sua qualidade de absoluto, pode, entretanto, comportar um determinado grau de probabilidade. Por sua vez os céticos não aceitam esta gradação.[30] Porém, na falta de outro critério, pretendem viver curvando-se simplesmente aos costumes e às tradições, assim como às exigências das necessidades naturais.[31]

Com os sucessores de Carnéades, a Nova Academia iria se orientar progressivamente para o dogmatismo. *Clitômaco* (cerca de 175-110 a.C.) professava as mesmas idéias de seu mestre. Escrevera uma obra sobre a suspensão do juízo. *Fílon* de Larissa (nascido cerca de 145, morto em 80 a.C.) permanece ainda muito próximo do probabilismo. Ele admite a existência de uma verdade da qual somente podemos nos aproximar, sem jamais atingi-la Em compensação, seu discípulo *Antíoco* de Ascalon (nascido cerca de 125, morto em 69 a.C.) rompeu deliberadamente com o espírito cético da Nova Academia. Criticou o probabilismo, apontou suas inconseqüências e se aproximou do dogmatismo estóico. Partilhava principalmente as concepções panteístas dos discípulos de Zenão e admitia que o Bem supremo reside na virtude.

É um desdobramento da rivalidade que tinha oposto durante dois séculos a escola de Arcesilau aos estóicos.

---

[29] *Le scepticisme*, p. 58-67, 68-69. (Ver bibliografia.)

[30] Cf. Sexto Empírico, *op. cit.* I, p. 226.

[31] Ver p. 53-54.

c) *O ceticismo dialético* (do séc. I a.C. ao séc. I d.C.)

Pirro e seus primeiros discípulos limitaram-se a fugir das discussões filosóficas e a suspender o seu juízo sobre as questões que eram debatidas. Eles não procuraram tanto justificar suas dúvidas com sólidos argumentos que manifestar por seu modo de viver a serenidade que resulta de uma tal atitude de espírito. Eram sábios, não dialéticos.

No momento em que começa o declínio da Nova Academia, o ceticismo renasce sob uma nova forma. A segunda escola pirrônica julgará que, de fato, não basta abster-se de qualquer afirmação, mas que é preciso ainda motivar esta abstenção através de razões exatas, mostrar que a dúvida se impõe ao espírito como a conclusão inevitável de toda a reflexão filosófica. Com ela o ceticismo adquire, pois, uma estrutura dialética.

Temos, aliás, poucas informações sobre os céticos deste período. Da maior parte somente conhecemos seus nomes. Dois dentre eles, entretanto, são exceção.

Enesidemo, nascido em Cnossos, em Creta (ou talvez na Egéia) foi, provavelmente, um contemporâneo de Cícero. É possível que tenha pertencido à Nova Academia antes de juntar-se à classe dos céticos. Se ignoramos quase tudo da sua vida, restam-nos, em compensação, algumas preciosas indicações sobre a obra e o pensamento deste filósofo que foi, sem dúvida, com Pirro, o representante mais original do ceticismo antigo.[32] Foram conservados:

1º Os títulos de cinco obras de Enesidemo: *Discursos Pirrônicos, Da Sabedoria, Da Investigação, Introdução ao Pirronismo, Rudimentos (céticos).* Os dois últimos títulos talvez só designem partes das três primeiras obras.

2º Um resumo bastante esquemático dos *Discursos Pirrônicos* (Πυρρωνειοι λογοι) que Fócio nos deixou em sua *Myriobiblon*.[33]

---

[32] Enesidemo tem sido comparado a Hume e a Kant.

[33] Cod. 212.

3º Uma dezena de "tropos", ou seja, de argumentos próprios para evidenciar a relatividade, a insuficiência do testemunho dos sentidos e a necessidade de suspender o juízo sobre a natureza real dos objetos exteriores. Os dez tropos[34] nos foram transmitidos por Sexto Empírico[35] e Diógenes Laércio.[36]

4º Uma parte, citada por Sexto,[37] da argumentação de Enesidemo contra a verdade, contra a noção estóica de "signo"[38] (ou de demonstração) e contra o princípio de causalidade.

Segundo Fócio, o objetivo dos *Discursos Pirrônicos* era o de mostrar que nada pode ser conhecido com certeza, nem pelos sentidos, nem pela razão (ουτε δι αισθησεωσ, αλλ ουτε μην δια νοησεως).

A obra era dividida em oito livros. No primeiro, Enesidemo destacava as diferenças entre o ceticismo e a doutrina da Nova Academia, depois apresentava um resumo do pensamento pirrônico.

Os quatro livros seguintes tratavam alternadamente de questões lógicas e de questões metafísicas. O segundo tratava dos princípios ativos e passivos, do movimento, da geração e da corrupção. O terceiro tinha por objeto a razão e a sensação. No quarto, o autor mostrava que não há sinais que revelam as coisas invisíveis. No quinto, que não pode haver causas.

Os três últimos livros eram dedicados a questões morais: o sexto contestava a distinção estabelecida pelos estóicos entre os bens e os males, o sétimo criticava sua teoria da virtude e o oitavo mostrava que o fim da vida, "o Bem supremo" não consiste nem na felicidade, nem no prazer, nem na sabedoria.

---

34 Nós os resumimos nas páginas 39, 40 e 41.

35 *Hypotyposes Pirrônicas*, I, p. 36s.

36 *Vidas, Doutrinas e Sentenças dos Filósofos Ilustres*, IX, p. 79s.

37 *Contra os Matemáticos*, VIII, p. 40s; VIII, p. 215s; IX, p. 218s.

38 Ver, a esse respeito, p. 52.

(Enesidemo, entretanto, coerente discípulo de Pirro, considerava a ataraxia um feliz efeito da suspensão do juízo.)

O pensamento de Enesidemo aparece, assim, como um questionamento sistemático e radical do conhecimento filosófico. Ele contesta tanto o testemunho dos sentidos quanto a eficácia da razão. Ataca os princípios fundamentais da lógica (a noção de verdade e de sinal demonstrativo), da metafísica (em particular a noção de causalidade) e da moral (a noção de soberano Bem). "Todo o esforço da dialética de Enesidemo é para estabelecer a impossibilidade absoluta na qual está a razão de encontrar um critério absoluto do verdadeiro, em outras palavras, de justificar a sua legitimidade", escreve Emile Saisset.[39]

No entanto, este pirrônico consumado não se ateve à dúvida. Com efeito, os próprios textos que testemunham seu ceticismo nos mostram que Enesidemo era um adepto da doutrina de Heráclito, que ele se filiava, portanto, a um sistema dogmático. Como explicar uma tal contradição? Tratar-se-ia, na verdade, de uma *conversão*. O autor dos *Discursos Pirrônicos* devia ter rompido com a dialética cética, que tinha por objetivo pôr em evidência opiniões contraditórias, sustentar a afirmação e a negação a propósito de cada questão. De tanto constatar essa oposição dos contrários no domínio do pensamento, ele teria chegado a admitir que ela também existe na realidade em si. De conformidade com o heraclitismo, ele teria, pois, acabado por pensar que a contradição é a própria essência da realidade.

De *Agripa* (séc. I-II d.C.) nós somente conhecemos uma lista de cinco "tropos", isto é, de cinco razões que ele invocava em favor da suspensão do juízo.[40] Estes argumentos tinham um alcance mais geral e mais profundo que os dez tropos de Enesidemo, pois, além da fragilidade do conhecimento empírico, eles faziam aparecer a incapacidade da própria razão em estabelecer qualquer verdade.

---

[39] *Le Scepticisme*, p. 92. (Ver bibliografia.)

[40] Os cinco tropos estão resumidos nas páginas 39, 40 e 41.

d) *O ceticismo empírico* (séc. II d.C)

O último período do ceticismo grego não é, fundamentalmente, diferente do precedente. No conjunto, os céticos empíricos limitam-se a repetir os argumentos de seus predecessores, em classificá-los e a lhes dar uma forma sistemática. Aliás, é graças a um deles que possuímos uma exposição geral do pensamento cético.

No entanto, estes discípulos tardios de Pirro possuem um traço distintivo: não são mais puros filósofos, mas médicos que se dedicam à prática de sua arte, assim como à reflexão dialética. E a originalidade do pensamento deles reside na síntese que se esforçam em fazer a partir das idéias céticas e do "empirismo", a teoria médica difundida a partir do século III a.C., da qual convém apontar os principais aspectos.

Foi por volta de 250 a.C. que o médico Filinos de Cós fundou a doutrina empírica, assim chamada devido ao papel fundamental que ela atribuía à experiência (εμπειρια) no diagnóstico e no tratamento das doenças. Os adeptos desta seita opunham-se às concepções médicas tradicionais (fundamentadas principalmente no ensinamento de Hipócrates). Enquanto os "doutrinadores" procuravam descobrir as causas profundas das doenças formulando, às vezes, as mais absurdas hipóteses, os empíricos julgavam vão e ineficaz este tipo de especulação. Pouco importa, julgavam, saber se as doenças são provenientes de um desregramento dos quatro humores fundamentais ou se elas são causadas por uma insuficiência do "pneuma", isto é, de algum fluido vital que circula pelo corpo. O essencial é prestar atenção aos sinais aparentes, às manifestações exteriores das doenças, sem investigar o "porquê" delas, a origem obscura. É observando os fenômenos e adaptando a eles sua terapêutica que o médico agirá com mais eficácia. O empirismo médico, declara Léon Robin,[41] "constituiu o esforço mais feliz que foi feito pelos antigos para se separar da filosofia, isto é, de uma metafísica mais ou menos dissimulada, a própria noção de ciência".

---

41 *Op. cit.*, p. 195.

Ora, nós veremos que os céticos, com razão, contestavam o valor de toda abordagem metafísica, de toda tentativa visando ultrapassar as aparências para atingir as próprias realidades. Eles pretendiam se restringir apenas aos fenômenos. Compreendemos a partir daí que os médicos empiristas, esses precursores dos positivistas, tenham se filiado a uma tal doutrina.

Foi *Menôdoto* de Nicomédia (séc. II d.C.) quem por primeiro procurou conciliar o ceticismo e o empirismo. Ele teve por sucessores, por ordem, Heródoto de Tarso e *Sexto Empírico*, um dos nomes mais célebres da escola pirroniana.

Este médico grego viveu provavelmente no final do século II d.C. Sua vida não nos é conhecida. Podemos somente supor que esteve em Atenas, Alexandria e Roma. As obras nas quais ele tratava do empirismo médico não chegaram até nós. Porém, possuímos os livros que dedicou à exposição da doutrina cética. O primeiro, as *Hypotyposes* (ou Esboços) *Pirronicas*, é um resumo claro e metódico do ceticismo. No segundo, intitulado *Contra os Matemáticos*, Sexto se dedica a um exame crítico de todas as teorias elaboradas pelo pensamento grego. A obra compõe-se de duas partes que podem ser consideradas como tratados distintos. A primeira (Livros I a VI) é dirigida contra os matemáticos propriamente ditos, ou seja, contra os que estudam e ensinam as ciências (gramática, retórica, geometria, aritmética, astrologia e música). A segunda parte (Livros VII a XI) é intitulada *Contra os Dogmáticos* (este termo designa os filósofos que pretendem alcançar verdades incontestáveis). É uma refutação das principais doutrinas filosóficas da Antigüidade. Sexto coloca em questão de uma maneira sistemática e radical as três disciplinas tradicionais da filosofia: a lógica, a física e a moral.

Graças a essas duas obras que constituem um verdadeiro compêndio, uma enciclopédia do pirronismo, esta é uma das doutrinas antigas sobre a qual estamos melhor informados. É, pois, sobretudo de acordo com Sexto que destacaremos os principais aspectos do pensamento cético.

Capítulo 3

O pensamento cético

a) *Definição geral do ceticismo*

O pirronismo não pode, em suma, ser definido como uma "doutrina", já que seus adeptos não professam nenhuma opinião, não admitem nenhum sistema. Ele é, antes, uma atitude mental, uma disposição do espírito que consiste em colocar em questão a possibilidade, para o homem, de alcançar uma certeza qualquer. Enquanto os "dogmatistas"[42] (ou seja, a maioria dos filósofos) pretendem ter descoberto a verdade e os neo-acadêmicos a declaram com franqueza inapreensível, os céticos se contentam em dizer que não a encontraram e que ela lhes *parece* inencontrável, sem, no entanto, excluir, pelo menos em princípio, a eventualidade de tal descoberta.[43] Expostos a se contradizerem diante da menor afirmação, vê-se que os discípulos de Pirro são forçados a ter muito cuidado quando definem seu pensamento.

O cético é, pois, um homem que se abstém de adotar e de formular opiniões dogmáticas: diante de questões "obscuras", as quais os filósofos se esforçam em resolver, ele renuncia igualmente a toda afirmação e a toda negação. Sua posição – a

---

[42] Este termo parece, pelo menos sob sua forma substantivada, preferível ao termo "dogmático", que é freqüentemente tomado numa concepção teológica.

[43] Etimologicamente as palavras "céticos" e "zetéticos" (igualmente aplicadas aos discípulos de Pirro) não têm nenhum valor negativo; elas significam "examinadores", "investigadores".

afasia ou recusa em se pronunciar – não é, portanto, essencialmente negativa (o ateísmo, por exemplo, é contrário ao espírito cético): ela é dubitativa (ou aporética), ou seja, ela se situa a igual distância da afirmação e da negação. Ao recusar decidir os problemas, num sentido ou no outro, o cético se reserva à *suspensão do juízo* (εποχη). Para exprimir sua dúvida ele faz uso de fórmulas tais como: "não defino nada" (ουδεη οριξω), "não mais isto que aquilo" (ουδεν μαλλον), "tudo é inapreensível", "não apreendo", "não compreendo", etc. Sexto tem o cuidado de precisar que estas fórmulas não devem ser tomadas num sentido categórico, absoluto, mas que elas traduzem somente o estado de espírito e as disposições do cético e que, além disso, elas se "limitam a si mesmas", ou seja, não escapam à dúvida que elas servem para exprimir.

> A propósito de todas as expressões dos céticos, é necessário que se saiba antecipadamente que nós não asseguramos que sejam absolutamente verdadeiras, já que dizemos que elas podem destruir-se a si mesmas, porque se incluem entre as coisas a respeito das quais nós as empregamos como os remédios purgativos, que não somente expelem os humores, mas são levados por eles.[44]

Através de que procedimento de pensamento os céticos são levados à suspensão do juízo? Como justificam uma atitude tão paradoxal? Constatando, em primeiro lugar, a diversidade e a natureza contraditória das soluções que podem ser propostas a respeito de cada problema filosófico. Não existe uma tese à qual não se possa opor uma antítese. Não há um argumento que não possa ser derrubado por um argumento contrário, igualmente convincente. Esta *isostenia* (ισοσθενεια), isto é, igual força das razões em disputa, é a causa direta da suspensão do juízo. Incapazes de poder dar seu assentimento a um argumento em detrimento de outro, a uma tese antes que a opinião contrária, os céticos renunciaram se pronunciar.

Para justificar sua dúvida de uma maneira mais minuciosa, os céticos, principalmente Enesidemo e Agripa, estabelece-

---

[44] Cf. *Hypotyposes Pirrônicas*, I, p. 206.

ram listas de "tropos" ou "modos", ou seja, maneiras de chegar à suspensão do juízo.

Os cinco modos de Agripa, menos o terceiro, eram destinados a mostrar a impotência do empreendimento dialético, fundamentado no raciocínio. A seguir, resumidamente, os cinco modos:

1) *Modo da discordância*: os filósofos e os homens em geral têm opiniões divergentes sobre a maior parte das questões a resolver. Como solucionar seus desacordos?

2) *Modo da regressão ao infinito*: se quisermos garantir uma afirmação por meio de uma prova, o cético exigirá que o argumento invocado seja por sua vez demonstrado, e assim por diante, ao infinito, o que é impossível.

3) *Modo da relação*: o conhecimento que temos de um objeto é relativo (à natureza do sujeito e às condições nas quais se encontra o objeto).[45]

4) *Modo do postulado*: adotar, como base de uma argumentação, uma proposição que não tenha sido demonstrada de nada adianta, pois o cético poderá muito bem se recusar a aceitar este princípio, ou propor um outro.

5) *Modo do dialelo ou do círculo vicioso*: na falta de encontrar um ponto de partida sobre o qual se possa fundamentar sua demonstração, o dogmático tentará, talvez, justificar sua afirmação pelas conseqüências que obtém dela. Porém, as próprias conseqüências devem ser justificadas pela coisa em questão; ele cairá, assim, num círculo vicioso.

O terceiro modo, o da relação, merece uma atenção particular, pois ele resume um dos temas essenciais do pensamento cético, a saber, a idéia de que o conhecimento empírico pode ter apenas um caráter relativo. Aliás, ele é apenas a expressão abre-

---

[45] Esperar-se-ia encontrar este modo no início ou no fim da lista, e não em terceiro lugar, onde ele rompe o encadeamento dos outros quatro.

viada dos outros dez modos pelos quais Enesidemo tinha procurado evidenciar a incapacidade dos sentidos para nos fazer conhecer os objetos tais quais são em si mesmos. Eis a lista, segundo Diógenes Laércio (que os enumera numa ordem mais lógica que a de Sexto):

1) *A diversidade dos animais.* A conformação dos órgãos sensoriais apresenta uma grande diversidade entre os animais. A percepção do mundo exterior deve, portanto, variar de uma espécie para outra.

2) *A diversidade dos homens.* Admitamos que o homem tenha uma percepção do mundo exterior mais exata que a dos outros seres vivos. Há, entre os seres humanos, diferenças de constituição e de temperamento acarretando diferenças de sensação e de apreciação: o mel parece doce a uns, amargo a outros.

3) *A diversidade dos sentidos.* Num mesmo homem a apreciação dada pelos diferentes órgãos sensoriais está, às vezes, sujeita a variações. Determinado objeto, de perfume agradável, pode ter um gosto detestável.

4) *As circunstâncias.* Nossa percepção do mundo exterior é condicionada pelo estado e pelas disposições em que nos encontramos: juventude ou velhice, saúde ou doença, lucidez ou embriaguez, amor ou ódio.

5) *Os costumes, as leis, as opiniões.* Neste modo não é mais o conhecimento sensível, mas a verdade moral que está em questão: os costumes, as instituições apresentam, de um povo para outro, uma extrema diversidade. Os homens têm, a respeito do bem e do mal, opiniões variadas e contraditórias. "Verdade aquém dos Pirineus, erro além deles". Como definir o Bem-em-si?

6) *As misturas.* Uma coisa nunca é percebida isoladamente. O meio ambiente, as condições nas quais ela se apresenta aos nossos sentidos (qualidade do ar, grau de calor, de claridade, movimento) podem modificar a aparência dela.

7) *As situações e as distâncias.* Os objetos nos aparecem diferentemente, segundo sua posição e sua distância. Uma torre quadrada parece redonda vista à distância.

8) *As quantidades ou composições.* O aspecto das coisas varia igualmente em função da quantidade de matéria, do número de partículas consideradas.

9) *Da freqüência e da raridade.* Alguns fenômenos, como os terremotos, nos impressionam de maneiras diferentes, conforme o grau de freqüência com o qual eles se manifestam (e, em conseqüência, o quanto nós estamos habituados com eles).

10) *A relação.* Este modo apresenta sumariamente a idéia contida nos outros (e Diógenes Laércio, sem dúvida, tem razão de citá-lo no final de sua enumeração). Ele é semelhante ao terceiro modo de Agripa. O conhecimento de toda coisa é relativo, por um lado, ao sujeito que a percebe e, por outro, às outras coisas (ou às circunstâncias) com as quais ela é percebida.

Notamos que os cinco primeiros modos se reportam ao sujeito, enquanto os quatro seguintes tratam do objeto. Quanto ao décimo, ele se refere tanto a um quanto a outro.

As coisas, constatava, portanto, Enesidemo, podem tomar aparências diversas, segundo a natureza e o estado do sujeito que as percebe, e segundo as circunstâncias e a situação nas quais elas são percebidas. Conseqüentemente, nós somente podemos dizer como o objeto nos aparece nesta ou naquela condição, *mas não o que ele é em sua natureza.*

Sexto insiste fortemente sobre esta distinção.

> Os que afirmam que os céticos negam as aparências parecem não entender o que dizemos. Não desconsideramos as impressões que a representação recebe passivamente e que nos conduzem involuntariamente ao assentimento, ou seja, às aparências. Toda vez que investigamos se o objeto é tal qual ele aparece, aceitamos

sua aparência, não colocamos em questão a aparência, mas o que se diz da aparência; isto é diferente de colocar em questão a própria aparência.[46]

Assim, portanto, o cético não contesta, de modo algum, os fenômenos subjetivos. Ele não pretende colocar em questão as sensações visuais, auditivas, olfativas, gustativas, táteis que experimenta. Ao invés disso, *ele se abstém formalmente de declarar se estas aparências correspondem a qualidades inerentes ao próprio objeto.* Assim, um discípulo de Pirro admitirá sem dificuldade que ele sente uma impressão de doçura ao provar o mel. Mas ele se absterá de julgar se o mel é doce em si mesmo, em sua natureza. Podemos, portanto, falar de um relativismo ou de um subjetivismo cético anterior cerca de vinte séculos ao idealismo kantiano: a *essência* do mundo exterior é classificada pelos pirrônicos entre as coisas "obscuras", da mesma forma que a existência e a natureza de Deus ou da alma.

É raro, em compensação, que os céticos tenham expressamente emitido dúvidas sobre a *existência* mesma dos objetos. Para dizer a verdade, a questão parece ser poucas vezes colocada em suas reflexões.[47] Coube a Descartes, na primeira fase de seu empreendimento filosófico, questionar categoricamente a realidade do mundo exterior. É evidente, todavia, que a atitude dos céticos se opõe firmemente às pretensões dos filósofos que, tais como os estóicos e os epicuristas, propõem-se, apoiando-se no conhecimento sensível, chegar a apreender, para além dos fenômenos, a realidade em si. No espírito dos céticos – ainda que eles se abstenham de se expressarem de maneira tão negativa – este empreendimento metafísico está condenado ao fracasso.

Depois de terem motivado desta forma a suspensão do juízo por um questionamento radical do conhecimento empírico (graças aos tropos de Enesidemo) e do conhecimento dialético (com a contribuição dos cinco modos de Agripa), poderia pare-

---

[46] Cf. *Hypotyposes Pirrônicas*, I, p. 19.

[47] Assinalamos, entretanto, a crítica da noção de "corpo" feita por Sexto. (Ver p. 50.)

cer que os céticos não teriam mais nada a dizer nem a fazer, senão demonstrarem, por suas atitudes, que a ataraxia é o fruto deste consentimento à ignorância. Isto seria compreender o entusiasmo combativo dos discípulos mais distantes de Pirro: para evidenciar as fraquezas e as falhas do pensamento dogmático, eles se dedicaram a uma crítica geral e sistemática da filosofia, examinando sucessivamente a lógica,[48] a metafísica e a moral.

b) *Os céticos e a lógica*

Abordando o problema do conhecimento num nível bastante geral, Sexto começa discutindo a noção de "critério da verdade". Existe uma regra absoluta que permite distinguir o verdadeiro do falso? Para resolver a questão, responde Sexto, seria preciso possuir um critério prévio. Ora, é sobre este ponto, precisamente, que repousa a discussão. É, portanto, impossível resolver o problema do critério da verdade sem cair num círculo vicioso.

O debate poderia ficar por aí. Porém, Sexto, com a obstinação que caracteriza os céticos, continua a discussão: admitindo que o homem seja juiz da verdade, deve ela se fundamentar sobre os sentidos ou sobre o entendimento?[49]

Como os dez tropos mostram, o testemunho dos sentidos é incerto e variável. Ele somente nos dá as aparências e não nos informa sobre a natureza real das coisas. A mesma torre parece ora redonda, ora quadrada, conforme a distância da qual a olhamos; o mel parece doce a alguns homens, amargo a outros. O conhecimento sensível é, portanto, relativo, e não poderia ser adotado como critério da verdade absoluta.

---

[48] Ou seja, no sentido amplo do termo, a disciplina filosófica que tem por objeto o estudo dos meios para alcançar a verdade.

[49] Isto é, a inteligência em sentido amplo. Neste capítulo nós reservamos a palavra razão para designar a faculdade de encadear juízos com o objetivo de tirar deles uma conclusão.

O mesmo pode ser dito do entendimento. Os filósofos que pretendem fazer uso desta faculdade para alcançar a verdade chegam a conclusões, às vezes, diametralmente opostas. É preciso, então, pôr-se de acordo com aquele que parece dotado de inteligência mais penetrante? Mas nada autoriza atribuir esta superioridade mais a um filósofo do que a um outro, a menos que se empreenda uma investigação abrangendo toda a humanidade passada, presente e futura, o que é impossível.

Nem os sentidos nem o entendimento podem, portanto, ser aceitos como critério da verdade.[50]

Para manifestar especificamente a impotência da razão, os céticos dedicaram todos os seus esforços para demonstrar a impossibilidade de toda demonstração. Acumularam para tanto um grande número de argumentos, de força bastante desigual, verdadeiro arsenal dialético do qual seria cansativo fazer um levantamento completo. Limitemo-nos a lembrar a argumentação dirigida contra dois principais tipos de raciocínios: o silogismo (raciocínio dedutivo) e a indução. Eis como Sexto critica o primeiro:

Dado, por exemplo, o seguinte silogismo:

Todo homem é mortal
Ora, Sócrates é um homem
Logo, Sócrates é mortal

As duas premissas – todo homem é mortal; ora, Sócrates é um homem – demonstram a conclusão: logo, Sócrates é mortal. De fato, esta última proposição já está implicada na premissa maior: todo homem é mortal. Nada, com efeito, permitiria afirmar que todo homem é mortal, se não estivesse primeiramente estabelecido que cada homem em particular – inclusive Sócrates – é mortal. A premissa maior foi, portanto, previamente confirmada por indução, com a ajuda da conclusão. Todo silogismo

[50] Tendo o cuidado de evitar a negação tanto quanto a afirmação, Sexto não exclui a existência deste critério: ele se limita a suspender seu juízo sobre a questão.

aparece, dessa forma, como uma espécie de círculo vicioso, e não possui nenhum valor demonstrativo. (Os lógicos modernos dirão que o silogismo apenas tem um alcance analítico.)

Quanto à indução, argumentação que vai do particular para o geral, os céticos conseguem mostrar facilmente seu ponto fraco. Para tirar uma lei geral absoluta dos fatos particulares, seria preciso examinar sucessivamente todos os casos individuais, o que é impossível em razão de seu número indeterminado.

Toda esta crítica da demonstração é, aliás, derrubada por seus próprios argumentos. Com efeito, se prova que nada pode ser demonstrado, a argumentação dos céticos perde *ipso facto* sua significação! Sexto não ignora, nem teme esta objeção, pois sua intenção, em suma, não é negar dogmaticamente a possibilidade da demonstração, mas provocar a este respeito a suspensão do juízo. Os argumentos céticos, diz ele, são análogos àqueles remédios que se eliminam junto com os humores que eles devem purgar.

Vê-se que os pirrônicos não deixaram de recorrer à dialética que condenavam, e mesmo de abusar dela! Mas isto foi sempre com o fim de revelar suas fraquezas e seus limites. Nunca, depois destes "misólogos", se fez um exame da razão humana com tanta minúcia e tanta obstinação.

É grande, portanto, a distância que separa os céticos gregos dos racionalistas do século XVIII, que verão na razão o critério de verdade e se servirão dela para combater a religião.

Mas, afinal, os pirrônicos são verdadeira e profundamente misólogos, adversários da razão? A questão se apresenta quando se considera a seriedade e aplicação com que eles examinam as diversas soluções propostas a um problema filosófico e a preocupação de rigor lógico com que eles as submetem à sua reflexão crítica. Nada mais racional, no fundo, que sua tática que consistia em dividir, como quer o método de Descartes, cada dificuldade "em tantas partes" quanto possível, a fim de que o filósofo dogmatista seja acuado passo a passo até seus

últimos redutos. Nada mais racional que este freqüente recurso ao princípio de não-contradição, sobre o qual Sexto se apóia para demonstrar a incoerência e a improbabilidade das teses que combate. Não esqueçamos, além disso, que os próprios céticos se apresentam como "zetéticos", investigadores que somente abandonam os caminhos da razão depois de tê-los seguido até o fim e terem descoberto que eles não têm saída.

Não é surpreendente, por conseguinte, que se tenha podido discernir nos céticos uma profunda "necessidade de inteligibilidade".[51] A expressão é de Jean Grenier,[52] que chega a formular a idéia de "que o cético grego é um *amante do Logos*, que a felicidade à qual aspira não é obtida por ele senão às custas deste logos que ele respeita e ama mais que o dogmático, uma vez que não admite que seja aviltado ao acolher razões insuficientes.

O cético é um amante do logos? A expressão tem algo de surpreendente. Pensamos, no entanto, que ela traduz com exatidão a atitude profunda do verdadeiro pirrônico (pelo menos a partir do ceticismo dialético), sua necessidade de compreensão racional. E podemos subscrever este paradoxo, desde que, em seguida, precisemos que este amor pela razão é um amor frustrado, porque intransigente, absoluto nas suas exigências de certeza e, por isso mesmo, ainda mais suscetível de se converter em "misologia".

c) *Os céticos e a metafísica*[53]

Os céticos se entregaram a um exame das idéias fundamentais que estão na base de toda reflexão metafísica. Sua crítica tem, portanto, um alcance muito geral, o que os dispensa de discutir separadamente as teses de Platão, de Aristóteles, de Zenão ou de Epicuro.

---

[51] Do mesmo modo, em alguns existencialistas modernos, a proclamação do absurdo do mundo não procede de uma profunda exigência de significação?

[52] Em seu artigo sobre *L'Exigence d'Intelligibilité du Sceptique Grec.* (Ver bibliografia.)

[53] De fato, conforme a terminologia estóica, Sexto fala da "física" e dos "físicos". Mas seu exame aplica-se essencialmente ao domínio que denominamos "metafísica".

Segundo a metafísica estóica, toda tentativa de explicação do universo recorre a duas noções essenciais, a de causa ou de agente (princípio ativo) e a de matéria (princípio passivo). Os céticos se empenharam em mostrar o caráter inapreensível destas duas espécies de princípios.

A idéia de causa provocou, na escola pirrônica, múltiplas objeções, muitas vezes sutis e engenhosas, mas restringindo-se, às vezes, à sofística. Eis, segundo Sexto, como os céticos raciocinavam. Da mesma forma que um efeito não poderia ser considerado senão em relação à causa que o determina, esta também não se concebe independentemente de seu efeito. É preciso, portanto, reconhecer que a causa é uma coisa relativa, e que ela não pode ser compreendida em si mesma. Sexto reforça esta argumentação com as seguintes observações: a causa não é anterior ao efeito, pois, antes que esta se produza, ela ainda não existe enquanto causa; e ela não se produz ao mesmo tempo que o efeito, senão ela se confundiria com ele e não se distinguiria dele. Enfim, ela não é posterior ao efeito – afirmação que seria absurda. A noção de causa é, pois, ininteligível quando procuramos apreendê-la em si, como realidade absoluta.

E os céticos são levados a examinar o problema da existência de Deus (ou dos deuses),[54] pois a divindade é considerada como a Causa primeira, o princípio ativo por excelência. As passagens consagradas por Sexto a esta questão são bastante representativas do método cético, que consistia em apresentar imparcialmente a tese e a antítese, em sustentar ora a afirmação, ora a negação, sem decidir sobre o debate. Precisamente por isso, elas são de uma objetividade notável.

Sexto começa constatando o desacordo dos filósofos sobre o problema da divindade:

> Entre os que discutem a existência de Deus, alguns dizem que Deus existe, alguns que ele não existe, e outros que pode ser que ele exista ou não. Que existe, é a opinião da maior parte dos dogmáticos e do

---

[54] Sexto não distingue nitidamente o monoteísmo do politeísmo.

juízo precipitado do vulgo. Que não existe, é a opinião dos que são denominados "ateus"... E os céticos declararam que, considerando a igual força dos argumentos, pode ser que os deuses existam ou não.[55]

Sexto expõe, em seguida, os argumentos em favor da existência da divindade. Citaremos somente os três mais importantes.

O primeiro é tirado do consentimento universal. Não existe um povo, grego ou bárbaro, que não creia na existência de uma divindade, qualquer que seja, aliás, o culto que lhe consagra e a forma na qual a concebe. Além disso, vários grandes filósofos (especialmente Pitágoras, Empédocles, os jônicos, Sócrates, Platão, Aristóteles, os estóicos) partilham esta convicção.

O segundo argumento não é outro senão o da prova *a mundo*, baseada na ordem do Universo. A constituição do mundo, sua organização, as forças que o regem, supõem a existência de um pensamento criador e ordenador.

Se avistares [escreve Sexto[56]] uma estátua que foi bem feita, duvidarias de que foi a inteligência de um artista que a fez?

O terceiro argumento baseia-se nas conseqüências absurdas do ateísmo. Na ausência de deuses, diz Sexto, a piedade e a justiça desapareceriam completamente. Se estas virtudes existem, é porque há deuses. Além disso, como dar conta das profecias, da astrologia, ou da adivinhação, se não acreditarmos nos deuses? Somente sua influência ou sua inspiração permite explicar tantos fatos prodigiosos.

Sexto expõe, em seguida, a argumentação dos ateus.[57]

---

[55] Cf. *Contra os Matemáticos*, IX, p. 50-51, 59. Reconhecemos nesta passagem duas formas de argumentação características do método cético: o modo da discordância e a 'isostenia'.

[56] Cf. Ibid., IX, p. 99.

[57] Evêmero, Teodoro, o sofista Protágoras de Abdera são os ateus gregos mais citados. (Epicuro nega a providência divina, mas não a existência mesma dos deuses.)

Os filósofos que sustentam a existência da divindade não concordam entre si quando se trata de definir sua natureza. Para uns, Deus é corpóreo, para outros, incorpóreo. Alguns acham que ele está no mundo (imanente), outros o imaginam fora do mundo (transcendente), etc. Antes de procurar nos convencer da existência da divindade, que os dogmatistas se entendam sobre a maneira como se deve concebê-la!

Além disso, se existisse uma Providência protegendo o Universo, não haveria nem mal, nem vício no mundo, o que está bem longe de ser o caso. Portanto, não há Providência. Diremos que a divindade não aprova o mal que reina no Universo? Neste caso ela não é, portanto, suficientemente poderosa para opor-se a ele! Se pretendermos, ao contrário, que a divindade quer o mal, somos levados a lhe atribuir intenções malevolentes. Num caso, como noutro, chegamos a uma contradição, e mesmo a uma impiedade.

Estaríamos enganados, mais uma vez, se acreditássemos que os céticos aderem à tese negativa e se confundem com os ateus. Ao contrário! Fazem mesmo profissão de se conformar às crenças e às tradições religiosas dos países onde vivem; e não há como suspeitar de sua sinceridade, quando, "*conformando-se sem opinião dogmática às regras da vida*", dizem "*que os deuses existem, que os veneram, que eles são a Providência, e que condenam somente a precipitação do juízo dos dogmáticos*".[58] (Pirro, ele mesmo, sumo sacerdote de Élis, não deixou sua piedade como exemplo?) De fato, a intenção dos céticos é mostrar, através desta confrontação das duas teses opostas, que a razão é incapaz de resolver a questão da existência da divindade.

No que diz respeito à noção de princípio passivo (ou material), a crítica de Sexto comporta duas fases:

1) Primeiramente, o cético dispõe de um excelente procedimento para fazer aparecer o desacordo que reina entre os

---

[58] Cf. *Hypotyposes Pirrônicas*, III, p. 2.

dogmatistas quando se trata de definir um "primeiro princípio", do qual procederia toda a realidade. As divergências a este respeito são particularmente manifestas nos primeiros filósofos, que identificavam este princípio ou com a terra (Ferecides de Siros), ou com a água (Tales), ou com o infinito (Anaximandro), ou com o ar (Anaxímenes e Diógenes de Apolônia), ou com o fogo (Hipas e Heráclito), ou ainda a dois ou mais destes elementos (Empédocles, etc.).

> Para que [escreve Sexto[59]] falar de uma matéria sem propriedade, que alguns inventam e que eles mesmos afirmam não poder apreender?[60]

2) Sexto examina em seguida a noção de corpo (ou seja, a de objeto material) e pretende mostrar que ela é inapreensível, conforme um procedimento dialético que podemos esboçar assim: o corpo, dizem, é caracterizado por três dimensões (comprimento, largura e profundidade) assim como pela resistência. (Descartes dirá, de uma maneira mais sintética, que a essência das coisas materiais se resume na "*extensão* em comprimento, largura e profundidade".) Segundo Sexto, se mostrarmos que estas supostas propriedades fundamentais dos corpos não existem, "destruiremos também o corpo", ou pelo menos tornaremos sua noção inapreensível.

A argumentação (aliás, bastante obscura) consistirá, portanto, no essencial, em fazer aparecer a impossibilidade, para o espírito, de conceber a existência objetiva das três dimensões[61] – e conseqüentemente a de corpo. Sexto faz notar, em primeiro lugar, que uma linha e uma superfície não podem ser compreendidas *isoladamente*, ou seja, independentemente de um objeto:

> Talvez seja tolice pensar que uma linha ou uma superfície exista separadamente.[62]

---

[59] Cf. Ibid., III, p. 31.

[60] Deve-se, portanto, considerar estes princípios como realidades metafísicas, inacessíveis aos sentidos.

[61] A noção de resistência é tema de um exame separado.

[62] Cf. *Hypotyposes Pirrônicas*, III, p. 41.

Depois, segundo o método que lhe é familiar, mostra, inversamente, que os elementos geométricos também não poderiam ser considerados como partes constitutivas de um corpo.

Daí a encarar o espaço como uma estrutura subjetiva do espírito, há, certamente, uma distância considerável. Não podemos, entretanto, deixar de ver na reflexão de Sexto um primeiro passo em direção à teoria de Kant, segundo a qual o espaço "não é uma propriedade das coisas em si mesmas",[63] mas uma "forma" da representação sensível, um elemento *a priori* da percepção dos fenômenos.[64] Porém, o filósofo alemão se recusará a colocar em questão, como Berkeley e Hume, a existência mesma de uma substância material.

Se a posição do cético em relação a toda abordagem metafísica não pode ser senão dubitativa, para não dizer negativa, podemos perguntar se o conhecimento científico se inclui também neste questionamento, ou se, ao contrário, ele permanece fora de questão.[65] Não se poderia examinar este problema sem levar em consideração o fato de que, no espírito dos antigos, a noção de ciência no sentido atual do termo – concebida como um estudo rigoroso das leis da natureza – não se separava e não se distinguia nitidamente da noção de filosofia. Basta percorrer as obras de Sexto Empírico para constatar que o autor – embora cioso de classificação – confunde, em seu exame crítico, algumas questões que para nós são de ordem natural, "física", com questões de ordem metafísica.

O problema se coloca, portanto, por assim dizer, de uma maneira retrospectiva. Qual teria sido a posição dos céticos em relação à ciência moderna se eles tivessem podido ter a noção dela e prever seus desenvolvimentos? Uma resposta pelo menos parcial nos é dada pelo que sabemos do "fenomenismo" dos céticos, como o destacamos acima,[66] e tal qual ele se exprime nesta passagem de Sexto:

---

[63] Cf. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura.*

[64] Ver p. 118-119.

[65] Ver, a este respeito, Bevan. *Stoiciens et Sceptiques*, p. 124-127. (Ver bibliografia.)

[66] Ver p. 42-43.

> Não aplicamos, sem distinção, nossas expressões céticas a todas as coisas do mundo. Somente as empregamos para as coisas inacessíveis aos sentidos e relativas ao dogma. Admitimos o fenômeno tal qual ele nos aparece, não emitimos opiniões positivas sobre a natureza das coisas exteriores.[67]

Podemos concluir deste texto que o ceticismo não se opõe, fundamentalmente, à concepção da ciência moderna, na medida em que esta pretende se limitar ao conhecimento dos fenômenos e se abster de toda afirmação sobre a realidade em si. Os céticos empíricos criaram inclusive os rudimentos de uma verdadeira pesquisa científica (no âmbito da medicina), dirigindo sua atenção sobre as relações entre os fenômenos, ou, mais exatamente, sobre suas coincidências e sua ordem de sucessão.[68] Assim, após ter constatado que o fenômeno da fumaça é acompanhado pelo fenômeno do fogo, ou que uma cicatriz sucede a uma ferida, o cético aceitará inferir haver fogo ao ver a fumaça, e um ferimento vendo uma cicatriz. Todavia, proibir-se-á de estabelecer um elo de causalidade certa entre estes fenômenos. A fumaça, dirá, apenas é o "signo comemorativo" e não o "signo revelador" do fogo.[69]

Mas a ciência moderna não fica só na observação dos fenômenos. Ela lança hipóteses, formula leis. Ora, estas noções são estranhas ao pensamento cético, que, aliás, não poderia se adequar a elas sem se negar ele mesmo. Assim, a noção de lei científica, que recorre à noção de generalização, é implicitamente questionada pela crítica que Sexto faz do raciocínio indutivo. Do ponto de vista pirrônico (que será também o de Hume) toda lei científica apareceria, em suma, como uma generalização abusiva.

d) *Os céticos e a moral*

A *ataraxia*, ou seja, a ausência de perturbação interior, a impassibilidade, foi sempre considerada pelos discípulos de Pirro,

---

[67] Cf. *Hypotyposes Pirrônicas*, I, p. 208.

[68] Cf. *Contra os Matemáticos*, VIII, p. 288.

[69] Sobre esta sutil distinção, cf. *Hypotyposes Pirrônicas*, II, p. 102.

como o coroamento de sua filosofia. Esta comporta, portanto, um elemento positivo, como às vezes Sexto parece admitir.

> O princípio e a causa do ceticismo são, em nossa opinião, a esperança da ataraxia.[70]

Entretanto, contrariamente ao "Bem supremo" buscado com tanto entusiasmo pelos dogmatistas, a ataraxia não poderia ser alcançada senão ao preço do abandono de toda especulação moral. Assim se explica o zelo que os céticos têm ao combater as pretensões da "ética", esta parte da filosofia que tem por objetivo ensinar os homens a bem viver.

O propósito da ética é, na realidade, duplo. Ela visa, primeiramente, alcançar racionalmente o conhecimento do Bem e do Mal, obter o discernimento entre as coisas (ou as ações boas e as más). Em segundo lugar, e como conseqüência, ela pretende revelar a arte de viver feliz. A crítica dos céticos comportará, portanto, duas fases, que necessitam ser examinadas sucessivamente.

1) Usando uma forma de argumento que lhes é familiar (ela está presente no quinto tropo do Enesidemo), os pirrônicos se esforçam para ressaltar o caráter relativo do Bem e do Mal. Os filósofos, com efeito, não concordam quanto à definição destas noções. Uns estabelecem o Bem na prática das virtudes (é o caso de Sócrates e dos estóicos); outros, na ausência de dor ou no prazer (como os discípulos de Epicuro); outros, ainda, na saúde, etc. Em presença de uma tal diversidade de opiniões, a atitude mais sábia não é a de suspender seu juízo sobre a natureza real do Bem?

As mesmas divergências aparecem entre o comum dos mortais. Sexto, com sua prolixidade habitual, elabora um verdadeiro catálogo de tradições religiosas, leis penais, costumes domésticos, alimentares ou sexuais, que variam de um povo para outro, e às vezes até no interior de um mesmo povo: razão a mais para se abster de definir o Bem e o Mal em si mesmos.

---

[70] Cf. *Hypotyposes Pirrônicas*, I, p. 12.

Não acreditamos, todavia, que os céticos se opunham à moral vigente, ao conjunto de regras de vida que guiam os indivíduos e os povos em suas ações. Eles se mostram mesmo muito ligados ao costume, pois não podendo permanecer inteiramente inativos, vêem nele o critério – fora as exigências naturais e instintivas – que lhes permite guiar sua conduta.

> Vivemos [escreve Sexto[71]] sem opinião teórica, apegando-nos às aparências e observando as regras de vida, pois não podemos ficar completamente inativos. Estas regras são as determinações da natureza, a necessidade de nossas disposições, a transmissão dos costumes e das leis, o ensino das artes.[72] E Sexto admite que o cético cede às exigências da fome e da sede, exerce ativamente sua profissão e considera boa uma vida piedosa e má uma vida impiedosa.[73]

Seja qual for a simpatia que eles inspiraram a Nietzsche, que os vê como "o único tipo honrado entre os filósofos", os céticos não são, portanto, mais imoralistas ou niilistas do que ateus. O autor de *Para além do Bem e do Mal* pretende subverter a moral tradicional e instaurar uma nova ética, fundada em valores contrários à apreciação vigente. É necessário, diz, "denunciar toda moral de abnegação"[74] e ter a coragem de "levar em conta o que existe de mau em nós, assim como o que nós temos de melhor".[75] Nunca Pirro e seus discípulos teriam subscrito proposições semelhantes. Uma tal ousadia, um tal dogmatismo na negação, são contrários ao espírito cético.

2) Mesmo que o homem fosse capaz de conhecer o Bem e o Mal em si mesmos, este discernimento (que chamamos sabedoria) não serviria para lhe assegurar a felicidade. De fato, o homem que formula juízos de valor, atribuindo às coisas, às ações e às vicissitudes da vida, um significado positivo ou negativo, será necessariamente estimulado a buscar com paixão algumas

---

71 Cf. *Hypotyposes Pirrônicas*, I, p. 23.

72 Cf. Ibid., p. 23-24.

73 Cf. *Hypotyposes Pirrônicas*, I, p. 24.

74 Cf. *Para além do Bem e do Mal*, cap. II, p. 33.

75 *Op. cit.*, cap. IV, p. 116.

dentre elas (porque as considera boas) e a fugir de outras (que julga más). Como, então, gozará desta ausência de perturbação, desta calma interior que parece inseparável da felicidade?

> Dado que o dogmático [escreve Sexto[76]] crê firmemente que certa coisa é boa por natureza e que outra é má por natureza, como está sempre disposto a perseguir uma e fugir de outra, e por conseqüência perturbando-se por causa disso, ele jamais será feliz.

Isto quer dizer que a felicidade é uma palavra vã, que ela aparece aos céticos como uma quimera inacessível? Longe disso. Sobre este ponto, de fato, os pirrônicos pretendem, excepcionalmente, dar lições aos filósofos dogmatistas, fazendo com que admitam que a suspensão do juízo conduz a uma forma de vida feliz. Declaram, com efeito, que renunciando a definir as noções de Bem e de Mal, ou seja, seguindo um caminho oposto ao dos dogmatistas, eles obtiveram esta preciosa ataraxia, esta serenidade que nenhuma doutrina moral poderia assegurar aos homens. A ataraxia é, portanto, uma conseqüência prática, ou antes, psicológica, da suspensão do juízo. O homem que se abstém de definir o Bem e o Mal não estará inclinado a buscar ou a fugir de uma coisa de preferência à outra; ele evitará, deste modo, as paixões e as aversões, os desejos e os temores que são causas freqüentes de tumulto interior.

> Aquele que se encontra na incerteza a respeito da natureza dos bens e dos males não foge de nada, e nada persegue com esforço; por isso, desfruta da ataraxia.[77]

Os céticos, objetar-se-á, contradizem-se, pois atribuem, apesar de tudo, um fim a sua filosofia, e reconhecem, deste modo, a existência de um valor moral. Sexto responde que a ataraxia é mais a conseqüência que o fim do ceticismo. Ela não é obtida, com efeito, ao termo de uma busca apaixonada e inquieta, mas resulta, por assim dizer, de um modo natural e automático da

---

[76] Cf. *Contra os Matemáticos*, XI, p. 113.

[77] Cf. *HypotypoSes Pirrônicas*, I, p. 28.

suspensão do juízo. Para fazer compreender este processo, Sexto recorre a um apólogo engenhoso. Apeles, o célebre pintor ateniense, esforçava-se, sem conseguir, para reproduzir num quadro a espuma de um cavalo (imagem dos vãos esforços da filosofia dogmatista). Perdendo a esperança de realizar seu objetivo, lançou sua esponja suja de tinta contra a obra inacabada... e obteve deste modo, sem querer, o efeito pictórico desejado (imagem da suspensão do juízo e de suas felizes conseqüências).

Dir-se-ia ainda que por mais que o cético suspendesse seu juízo sobre a natureza do Bem e do Mal isso não o impediria de ser afetado, como qualquer outro mortal, pela dor física, sua ataraxia não poderia, portanto, permanecer intacta. Os pirrônicos não contestam isso de forma alguma, pois não colocam em questão suas sensações. Porém, consideram que os males físicos são suportáveis em comparação com as inquietações morais ocasionadas pela perseguição aos bens ou pela fuga dos males. O essencial, em suma, é não ter como causa de sua infelicidade sua própria imaginação, ou seja, uma concepção dogmática do Bem e do Mal.

> O homem que é perturbado pela presença de coisas dolorosas não deve ser censurado... porém, aquele que por sua própria imaginação inventa para si mesmo uma multidão de coisas para desejar ou fugir, este merece ser recriminado, porque cria para si um oceano de males.[78]

A ataraxia é, portanto, um elemento essencial do pensamento cético. É ela, finalmente, que justifica o laborioso esforço dialético no qual se lançaram os pirrônicos: a posse da felicidade, ou, pelo menos, de um certo equilíbrio interior, tal é a implicação desta luta conduzida com tanto entusiasmo contra todas as pretensões da filosofia dogmatista.

O ceticismo aparece, deste modo, como uma espécie de ascese e reveste-se de uma significação moral comparável à do

---

[78] Cf. *Contra os Matemáticos*, XI, p. 156-157.

estoicismo e do epicurismo. Os discípulos de Pirro também buscam um remédio para a inquietude humana. Mas, enquanto os fiéis discípulos de Zenão e de Epicuro consideram a serenidade da alma como o resultado de um conhecimento do Universo, os céticos somente pensam obtê-la suspendendo seu juízo, renunciando a toda afirmação metafísica e moral.

Capítulo 4

Opiniões sobre os céticos

A conclusão desta primeira parte nós a tomaremos emprestada de dois autores do fim da Antigüidade que nos legaram, ou pelo menos deixaram entrever, os sentimentos que lhes inspiravam os céticos e sua doutrina: o satírico Luciano (séc. III d.C.) e o apologista cristão Minúcio Félix (séc. III d.C.).

Luciano, de quem conhecemos as tendências epicuristas, parece ter demonstrado também certa simpatia pelo pirronismo e apreciado sua dialética. Podemos nos convencer disso lendo seu diálogo intitulado *Hermótimo ou as Seitas*, no qual vemos um adepto da doutrina estóica, cuja vida foi consumida durante vinte anos na busca da verdade e da felicidade, acabar se deixando convencer sobre a esterilidade dos seus esforços, sobre o fracasso de toda filosofia, e renunciar à convivência com os mestres do pensar.

Esta caricatura contra o dogmatismo não basta, entretanto, para fazer de Luciano um discípulo de Pirro. O ceticismo, de fato, com a atitude paradoxal e bizarra que implica se a levarmos ao extremo, não devia escapar à veia satírica do autor das *Seitas em Leilão*. Este diálogo nos apresenta um estranho mercado de escravos. Zeus, assistido por Hermes, coloca à venda nove filósofos famosos que respondem às questões de um mercador endividado, expondo de maneira mais ou menos engraçada e caricatural os rudimentos de suas doutrinas. Depois de Pitágoras, Diógenes o cínico, Demócrito, Heráclito, Sócrates, Epicuro, Crisipo e um peripatético, é a vez do cético Pírrias ser interrogado.

ZEUS – *Quem é que nos sobra ainda?*

HERMES – *Este cético aqui. Aproxima-te aqui Pírrias,*[79] *para que sejas vendido logo. A multidão está se retirando pouco a pouco e os compradores vão ficar em pequeno número. No entanto, quem deseja comprar este aqui?*

UM MERCADOR — *Eu. Mas primeiramente diga-me o que tu sabes.*

PÍRRIAS – *Nada.*

O MERCADOR – *Que queres dizer com isto?*

PÍRRIAS – *Que eu acho que não existe absolutamente nada.*

O MERCADOR – *Então, nós tampouco existimos?*

PÍRRIAS – *Também isso eu não sei.*

O MERCADOR – *E também tu não existes?*

PÍRRIAS – *Isso igualmente eu ignoro ainda mais.*

O MERCADOR – *Ah! Quanta incerteza! Mas o que querem dizer estas balanças?*

PÍRRIAS – *Eu peso nelas as razões e as coloquei em igualdade, e quando as vejo exatamente parecidas e com o mesmo peso, precisamente neste momento eu não sei mais qual é a verdadeira.*[80]

O MERCADOR – *Mas quanto ao resto, o que tu sabes fazer de conveniente?*

PÍRRIAS – *Tudo, menos perseguir um escravo fugitivo.*

O MERCADOR – *Por que isto te é impossível?*

PÍRRIAS – *É que não apreendo, meu caro.*[81]

---

[79] Nome do escravo, que lembra o de Pirro.

[80] Reconhecemos aqui a noção de *isostenia*, igual força das razões opostas. O símbolo da balança será retomado por Montaigne.

[81] Luciano faz um jogo com o sentido próprio e com o sentido figurado do verbo "apreender".

O MERCADOR – *É fácil perceber; pois tu tens um ar de rapaz gordo e lerdo de espírito. Mas qual é o objetivo dos teus esforços?*

PÍRRIAS – *Nada saber, nada entender e nada ver.*

O MERCADOR – *Então tu pretendes ser ao mesmo tempo cego e surdo?*

PÍRRIAS – *E ainda incapaz de julgar e de sentir, numa palavra, eu não sou em nada diferente de uma minhoca.*

O MERCADOR – *Por causa disso eu quero te comprar. Em quanto este homem deve ser avaliado?*

HERMES – *Em uma mina ática.*

O MERCADOR – *Eí-la aqui. Que dizes amigo? Te comprei?*

PÍRRIAS – *A coisa é incerta.*

O MERCADOR – *Não digas isto. Eu te comprei mesmo, e o dinheiro está dado.*

PÍRRIAS – *Quanto a isto eu suspendo meu juízo e examino.*

O MERCADOR – *Pois bem, siga-me, como é dever de um servo que me pertence.*

PÍRRIAS – *Quem é que sabe se tu dizes a verdade?*

O MERCADOR – *O pregoeiro, a mina e os assistentes.*

PÍRRIAS – *Mas existem realmente assistentes?*

O MERCADOR – *Vou agora mesmo te jogar no moinho para te convencer que sou teu senhor pelo pior raciocínio.*

PÍRRIAS – *Suspende teu juízo quanto a isso.*

O MERCADOR – *Não, por Zeus, já declarei meu pensamento.*

HERMES – *Deixa de teimar e segue quem te comprou. Quanto a vós, nós vos convocamos para amanhã; colocaremos à venda as vidas dos ignorantes, dos artesãos, das pessoas comuns.*[82]

---

[82] Cf. *As Seitas em Leilão*, 27, trad. Chambry, ed. Garnier, Paris.

A atitude pirrônica, a suspensão do juízo, somente despertam a zombaria, aliás, bastante indulgente, de Luciano. Esta atitude provocará, por outros motivos, a ira e os sarcasmos de Minúcio Félix. Este último, advogado romano, autor de *Octavius*, é um dos primeiros escritores cristãos de língua latina. O opúsculo que nos deixou é um diálogo com três personagens, entre eles o autor, ao longo do qual o cristão Otávio defende sua religião contra os violentos ataques e calúnias do pagão Cecílio. Este, no início de sua exposição, censura os cristãos por se preocuparem com problemas insolúveis, por se esforçarem em vão na investigação dos mistérios celestes. Ele invoca o exemplo de Sócrates e o dos neo-acadêmicos, para os quais "o grau mais elevado da sabedoria consiste em reconhecer sua ignorância".[83]

Otávio responde a essa crítica insultando energicamente os filósofos de tendência cética.

> Que seja permitido a Sócrates,[84] o bufão de Atenas, examinar toda coisa e reconhecer sua ignorância, ainda que se vanglorie pelo testemunho dado a este respeito por um demônio hábil em enganar. Que seja permitido também a Arcesilau, a Carnéades, a Pirro e a todo grupo de Acadêmicos, refletir para sempre. Que seja permitido a Simônides adiar sua resposta aos calendas gregos.[85] Nós desprezamos a fronte altiva dos filósofos.[86]

A severidade deste julgamento sobre o ceticismo merece ser destacada porque ela contrasta singularmente com a atitude "fideísta", própria de toda uma tradição de pensadores cristãos que, seguindo Tertuliano (séculos II e III), perceberão na filosofia dogmática uma rival orgulhosa da Revelação, e que, conseqüentemente, verão o ceticismo até como um poderoso aliado da fé contra as abusivas pretensões da razão (tal será o caso de alguns humanistas, como Pascal, Huet e outros).

---

[83] *Octavius*, cap. XIII.

[84] Sobre o "ceticismo" de Sócrates, ver p. 12.

[85] Interrogado pelo tirano Hiéron sobre a natureza dos deuses, o poeta Simônides começa adiando sua resposta, depois acaba dizendo que quanto mais reflete sobre esta questão, mais ela lhe parece obscura.

[86] *Octavius*, cap. XXXVIII.

Minúcio Félix, de quem podemos dizer que defende o monoteísmo filosófico mais que a religião cristã propriamente dita (e do qual duvidamos às vezes de sua ortodoxia), escolheu dirigir-se à razão, às "luzes naturais" dos pagãos para convertê-los. Baseando-se, além disso, na autoridade dos grandes filósofos gregos, que – de Pitágoras aos estóicos, passando por Platão, Aristóteles e outros – admitiram ou pressentiram a existência de um Deus único, ele somente podia emitir por intermédio de Otávio um juízo desfavorável sobre o ceticismo. Pascal, sem dúvida, não o teria aprovado.

Segunda parte

O CETICISMO NO PENSAMENTO DOS TEMPOS MODERNOS

Capítulo 1

O renascimento do pirronismo no século XVI

Influenciada pelo pensamento platônico, submetida posteriormente à autoridade de Aristóteles, "Deus da ciência escolástica" segundo a expressão de Montaigne, a filosofia medieval negligenciou as correntes do pensamento antigo que não podiam contribuir para a realização de seu desígnio fundamental: chegar a um acordo entre a razão e a fé, uma síntese entre a filosofia e a revelação. Assim como outras tendências filosóficas da Antigüidade, o ceticismo grego foi, portanto, relegado a um longo período de esquecimento. Sua voz discordante, que perto do início de nossa era tinha posto rigorosamente à prova o dogmatismo dos estóicos, se calou por muito tempo.

Contudo, o espírito, senão a letra, da filosofia cética, não esperou o século XVI para reaparecer na esfera intelectual do ocidente latino. Na época de ouro da escolástica, no tempo de Santo Tomás de Aquino, o século XIV foi, de fato, atravessado por uma corrente de desconfiança e de atitude crítica em relação ao dogmatismo metafísico que tinha prevalecido no século anterior.[87]

A tese dos nominalistas, que encontra um fervoroso defensor na pessoa de Guilherme de Ockham (1270-1347), pode estar ligada a este movimento criticista. Afirmando que os universais (espécie, gêneros, etc.) não são seres reais existindo nas

---

[87] Esta crise do pensamento medieval foi analisada por Constantin Michalski. (Ver bibliografia.)

coisas em si mesmas, independentemente do espírito humano, mas "seres da razão", ou seja, puras abstrações, conceitos de nosso entendimento, Ockham e seus partidários questionavam a metafísica tradicional, negando-lhe a capacidade de alcançar a essência da realidade, os elementos permanentes e idênticos dos seres. No mais, o franciscano inglês manifesta a ortodoxia de suas convicções, proclama sua adesão aos dogmas – e sua sinceridade não está sujeita à desconfiança. Porém, declara que estas verdades não podem ser estritamente demonstradas pela razão.

Outros filósofos adotaram esta posição próxima do fideísmo. Alguns dentre eles (Geraldo Carmelita, João Rodington, Brinkel, Jacques d'Eltville) manifestam dúvidas quanto ao valor das provas peripatéticas da existência, da unicidade, ou da onipotência de Deus. Não contestam, aliás, a verdade destas teses fundamentais, mas consideram que elas somente são acessíveis à fé, recusam outorgar um caráter demonstrativo aos argumentos que serviam para justificá-la na escolástica clássica.

> *Difficile est probare ..., non potest probari naturali ratione ..., bene difficile est assignare rationem (hujus veritatis), non est evidens ...**, tal é a linguagem destes precursores do ceticismo moderno.

O conhecimento empírico não escapa ao seu exame crítico. Quatro séculos antes de Berkeley e Hume, Fitz-Ralph e Nicolas d'Autrecourt colocam em que questão a possibilidade de fundamentar a existência de uma substância material apoiando-se nos dados sensíveis:

> *Nullus homo potest scire aliquam substantiam sensibile esse**,

escreve Fitz-Ralph. Segundo Pierre d'Auriol, as sensações somente nos revelam os fenômenos, o *"esse apparens"** e não a

* N.T.: Difícil é provar..., a razão natural não pode provar..., muito difícil é indicar a razão (desta verdade), não é evidente...

* N.T.: Nenhum homem pode saber pelos sentidos se existe alguma substância.

* N.T.: O ser aparente.

coisa real em si mesma.[88] Alguns autores indagam se é possível ao intelecto, sob o efeito de uma ação divina, conceber um objeto sem que este tenha uma existência real (a mesma hipótese será formulada por Descartes e adotada por Berkeley).

A desconfiança em relação ao conhecimento filosófico em seu conjunto alcança um grau extremo com Hugolin d'Orvieto. Este monge agustiniano considera que toda a filosofia repousa em princípios errôneos e que ela é incapaz de prestar serviço à teologia. Ele mostra na doutrina de Aristóteles as teses que lhe parecem incompatíveis com a Revelação cristã, em particular a afirmação de que Deus não pode ter criado o mundo, nem ser todo poderoso. Não se poderia contestar mais claramente à filosofia o papel de serva da teologia ("ancilla theologiæ") que a escolástica clássica lhe tinha atribuído.

Certamente, nenhum destes autores tinha a intenção de adotar uma atitude de dúvida integral. No entanto, dois séculos antes da renovação do ceticismo, seus escritos contêm todos os elementos desta filosofia.

No Renascimento, quando os humanistas começaram a redescobrir as diversas formas da sabedoria antiga, vários dentre eles manifestaram interesse pelo "pirronismo" e, com suas obras, tornaram-no conhecido. Certamente, a atração suscitada por esta doutrina não podia rivalizar com a sedução que o epicurismo exercia, principalmente sobre os espíritos ávidos por uma concepção original do mundo e da existência. Porém, o ceticismo, com sua temível dialética, iria fornecer um apoio aos humanistas que, sem renegar a própria fé cristã, se opuseram às pretensões dogmatistas, às afirmações temerárias do pensamento escolástico.

Já no século XV o humanista italiano Pico de la Mirandola (1463-1494) tinha escrito uma obra inspirada em Sexto Empírico, na qual mostrava "a vaidade da sabedoria das nações e a verdade da doutrina cristã".[89]

---

[88] Ockham, que considerava que os seres particulares, os indivíduos existem realmente (contrariamente aos universais) e nos são revelados pela experiência sensível, tomou posição contra o fenomenalismo de Pierre d'Auriol.

Em sua *De Incertitudine et Vanitate Scientiarum* (1531), Cornélio Agripa de Nettesheim (conhecido pelos enérgicos protestos que ousou lançar contra os abusos da Inquisição nos casos de feitiçaria) defendia a fé protestante apoiando-se no ceticismo. Em 1562, Henri Estienne publicou uma tradução latina das *Hypotyposes Pirrônicas*. Ele aponta em seu prefácio as razões que o levaram a se interessar pela obra do filósofo grego. Assim que se restabeleceu de uma grave doença que ele atribuía a um excesso de trabalho intelectual, Estienne, então enfastiado dos estudos, teve ao alcance da mão um exemplar das obras de Sexto; e foi no mesmo instante atraído por uma filosofia que, escreve, "mostrava a inanidade de todos os conhecimentos e me oferecia deste modo uma esperança de salvação". Porém, Estienne ofereceu em favor do ceticismo uma razão mais profunda que é de ordem apologética. Os filósofos dogmatistas, dizia ele, pecam por excesso de confiança em seu próprio juízo, querem enquadrar Deus nos estreitos limites de seus raciocínios e tornarem-se os "os censores da Providência Divina". Acabam, deste modo, caindo no ateísmo. O ceticismo, afastando-nos destes vãos raciocínios e nos incitando a nos conformar às tradições religiosas, ao instinto que nos leva a venerar a Providência, será, portanto, o melhor remédio contra a impiedade. Em 1569, Gentien Hervet publicou uma tradução, também, em latim, de *Contra os Matemáticos*. O prefácio dá mostras de uma intenção apologética análoga à de Henri Estienne. Hervet presume realizar um trabalho piedoso e útil, traduzindo a obra de Sexto Empírico. Pois o leitor aí encontrará uma demonstração dos limites do conhecimento humano e da fragilidade das teorias filosóficas; este livro, portanto, somente poderá incitá-lo a voltar-se para a Revelação divina, da qual a Igreja Católica é depositária, sem se preocupar com vãs querelas suscitadas pelos filósofos e pelos calvinistas (estes últimos são particularmente visados por Hervet, cuja tradução é dedicada ao cardeal de

---

[89] O título latino da obra, publicada somente em 1510, é *Examen vanitatis doctrinæ gentium et veritatis christianæ disciplinæ*.

Lorena). Gentien Hervet, assim como Henri Estienne, considera o ceticismo uma lição de humildade intelectual e vê nele uma espécie de introdução à religião cristã.

Uma tradição cética percorre, portanto, o século do Renascimento. De forma alguma anticristãos, animados às vezes por um espírito de rivalidade confessional, os humanistas de tendência pirrônica defendem sua fé opondo às pretensões da razão uma atitude de submissão religiosa muito semelhante àquela que os céticos da antigüidade professavam.

É em Montaigne, entretanto, que o pirronismo encontrará sua expressão mais pessoal e mais célebre. Mas evitemos ver apenas um cético no autor dos *Ensaios*. Complexa e cheia de sutilezas, sua sabedoria não se deixa encerrar numa fórmula precisa. Ele se deixou guiar por influências diversas que soube conciliar para fazer disso uma arte de viver adaptada a seu próprio uso. Se os estóicos o prepararam para "forjar sua alma" para permanecer firme no infortúnio, para se acostumar com a perspectiva da morte, nem por isso negligenciou seguir o ensinamento dos epicuristas, que o convidavam a apreciar sem temor, mas também sem excesso, os prazeres diversos da existência.

Além disso, Montaigne consagrou o mais longo capítulo dos *Ensaios*, intitulado *Apologia de Raymond Sebond*, a uma exposição, a um comentário e a um elogio sem reserva do pirronismo. Se acrescentarmos que uma boa parte das sentenças que o pensador fez inscrever nas vigas de sua *"livraria"* por volta de 1575 são reflexões sobre as fraquezas e os limites do espírito humano,[90] compreenderemos que se tenha podido falar de uma verdadeira "crise cética" de Montaigne.

Por mais passageira que tenha sido, a adesão de Montaigne ao ceticismo se explica por uma estreita correspondência entre esta atitude filosófica e o temperamento do escritor. Tentando conhecer-se a si mesmo, analisando seus gostos, seus pensa-

[90] Dez dentre elas são extraídas de Sexto Empírico.

mentos e seus juízos, o autor dos *Ensaios* descobre incessantemente a inconstância e as contradições de seu ser.

> A irresolução [escreve] parece-me o mais comum e aparenta-se vício de nossa natureza. Flutuamos entre diversas opiniões, não queremos nada livremente, nada constantemente.

A dúvida e a incerteza lhe aparecem, portanto, antes mesmo de que tenha pensado em adotar as proposições do pirronismo, um estado inerente à sua própria natureza e à condição humana. Além disso, no ceticismo, Montaigne devia encontrar a expressão mais forte deste espírito crítico que lhe fez considerar com desconfiança todo sistema dogmático, contestar a autoridade de Aristóteles e manifestar sua repugnância por uma doutrina "que talvez seja tão falsa quanto qualquer outra".

Recordemos as circunstâncias que levaram Montaigne a escrever a *Apologia de Raymond Sebond*. Em 1569 tinha publicado sua primeira obra: uma tradução, feita a pedido de seu pai, da *Theologie Naturalle*, de Raymond Sebond, médico espanhol do século XV. O objetivo da obra era o de combater o ateísmo e defender a doutrina cristã com auxílio de argumentos "naturais", ou seja, apoiando-se na razão. Interessado por tudo, Montaigne, sem dúvida, tirou proveito da leitura de Sebond, a quem confere uma homenagem, aliás bastante breve, nas primeiras páginas do capítulo. Porém, esta estranha "apologia" do teólogo espanhol se transforma antes numa crítica da tentativa de Sebond e numa adesão ao ceticismo; o autor se esforça para evidenciar a incapacidade do espírito humano para descobrir a verdade por suas "luzes naturais"!

Montaigne, que tinha lido a tradução de Henri Estienne das *Hipotyposes Pirrônicas*, retoma por sua conta os principais temas do pensamento cético, enriquecendo-os a todos, por vezes, com uma contribuição original. Acompanhando Sexto, ele distingue na filosofia antiga três tendências gerais: o dogmatismo, que se vangloria de conseguir a verdade, a doutrina neo-acadêmica, que nega categoricamente a possibilidade

de conseguir uma certeza absoluta, admitindo a verossimilhança relativa a certas opiniões, e o ceticismo puro, que consiste na suspensão total do juízo e recusa até afirmar que a verdade é inacessível. Montaigne concede sua preferência por esta última posição extrema.

Sem entrar em todas a sutilezas da argumentação de Sexto, ele se lança a um exame crítico das duas fontes do conhecimento consideradas pela filosofia tradicional: os sentidos e a razão.

O testemunho sensível, observa, está sujeito à incerteza e ao erro. Nos sonhos e alucinações, acontece acreditarmos na existência de objetos ilusórios. Mesmo no estado de vigília, as faculdades são às vezes debilitadas pela doença e nos transmitem uma imagem alterada da realidade. No homem lúcido e senhor de suas faculdades, os sentidos nem sempre são testemunhos infalíveis da verdade: prova disso são as contradições que se manifestam entre os dados de dois sentidos e, sobretudo, a diversidade de impressões suscitadas por um mesmo objeto em vários indivíduos. Que concluir de tudo isto senão que os sentidos "mentem e se enganam sem cessar", ou, pelo menos, que somente nos informam sobre a *aparência*, e não sobre a *essência* real do mundo exterior; de modo que "nós não temos nenhuma comunicação com o ser". Reconhecemos aqui a argumentação desenvolvida nos "tropos" de Enesidemo. Montaigne acrescenta a eles uma reflexão muito engenhosa. Alguns animais são privados de visão, de audição, ou de uma outra faculdade, e não percebem de forma alguma esta privação: quem sabe se, sem que tenhamos consciência, nos falta também algum meio de percepção insuspeitável? Neste caso nós somente teríamos um conhecimento parcial e aproximado da realidade.

Quanto à razão, Montaigne considera que ela não é um guia mais seguro que as faculdades sensitivas. Caso contrário, como explicar que os filósofos ao termo de suas especulações cheguem a conclusões tão diversas e freqüentemente tão con-

traditórias. Aliás, é impossível estabelecer racionalmente uma verdade, pois cada prova invocada deve ser, por sua vez, justificada por uma outra prova, esta por uma outra, e assim por diante, ao infinito (Montaigne lembra-se aqui do segundo tropo de Agripa). Por outro lado – e agora é o moralista que fala – nosso juízo está longe de se exercer com toda a objetividade e constância desejáveis: como os sentidos ele está sujeito a freqüentes variações, pois ele está sujeito às flutuações de nosso ser interior e muitas vezes apenas reflete nossas disposições psicológicas.

Se nem os sentidos, nem a razão nos permitem alcançar a verdade, a atitude mais sábia consistirá em se abster de qualquer afirmação, em suspender o seu juízo.

"Quem quer que imagine uma perpétua confissão de ignorância, um juízo sem tendência e inclinação, em qualquer situação que se apresente, terá concebido o pirronismo." E Montaigne se apropria das expressões por meio das quais os céticos antigos formulavam suas dúvidas: "eu nada defino", "não apreendo", "não compreendo", "examino", "não mais (isto que aquilo)". Porém, estas proposições lhe parecem ainda muito afirmativas. Declarar, como Sócrates, que "não se sabe nada " é ter ao menos a certeza de sua ignorância. Deste modo, Montaigne adota para exprimir seu ceticismo uma fórmula interrogativa: "*Que sais-je?*"* . Tal é a famosa máxima que fez gravar em 1576 sobre uma medalha em que figurava do outro lado uma balança com os pratos em equilíbrio, símbolo da suspensão do juízo.

Evocando todas as razões que o homem tem para duvidar, Montaigne se admira de que os filósofos tenham podido construir teorias tão frágeis, tão arbitrárias. E é com uma pitada de ironia que se lança a uma crítica das principais teses formuladas pelos antigos sobre a essência de Deus, a natureza da alma, a constituição do Universo. Ele ressalta nelas a diversidade e as divergências, e seu discreto escarnecimento não poupa

---

* N.T.: Que sei eu?

nem os átomos "clinâmens" de Epicuro e o "mundo racional" de Zenão, nem a metempsicose de Pitágoras ou as enteléquias de Aristóteles.

> Diria maravilhas aquele que reunisse uma suficientemente grande quantidade de asneiras da prudência humana.

Cuidadoso, entretanto, em preservar a honra dos grandes pensadores da Antigüidade, Montaigne chega a insinuar que estaríamos enganados em tomá-los muito a sério, enquanto eles nunca reivindicaram a autoridade e o crédito que lhes atribuímos. Como Epicuro, Platão, Pitágoras, podiam estar sinceramente convencidos da realidade dos átomos, das idéias, dos números? Não seria melhor considerar tais noções hipóteses engenhosas de "divertida e sutil aparência"?

Uma "poesia sofisticada", é assim que, finalmente, o autor dos *Ensaios* qualifica o conjunto da filosofia.

Totalmente outra é, na *Apologia de Raymond Sebond*, a posição de Montaigne em relação à religião. Desde as primeiras páginas do capítulo ele opõe à razão, da qual irá demonstrar os limites e a imperfeição, este outro modo de conhecimento, ligado à graça divina, que é a fé. Somente a fé é capaz de apreender os "supremos mistérios de nossa Religião", ou pelo menos a parte dos mistérios que Deus julgou conveniente revelar aos homens. Sem ela, nossos raciocínios permanecem vãos e estéreis.

> A participação que temos no conhecimento da verdade, qualquer que seja, não é por nossas próprias forças que a adquirimos.

O homem é incapaz por si mesmo de obter certezas sobre questões tais como a imortalidade da alma. Montaigne escreve a este respeito:

> Confessemos francamente que estas questões só nos são reveladas por Deus e pela fé.

Objetos da fé, as afirmações cristãs não são, portanto, de forma alguma abaladas pelo ceticismo, e a religião nada tem a temer por seu lado. Ao contrário, ela pode até encontrar nele um firme aliado. Pois qual é a finalidade do pirronismo, senão humilhar a razão e rebaixar suas excessivas pretensões? Não é esta, precisamente, a intenção dos autores bíblicos que proclamaram a vaidade desta sabedoria humana, que somente é "loucura diante de Deus"? Loucura, e sobretudo orgulho: de fato, é muita presunção da parte do homem, simples criatura que com muita dificuldade coloca-se como ser superior aos outros animais, querer resolver por si mesmo questões que ultrapassam seu entendimento. E Montaigne cita as proposições descrentes do Eclesiastes ou as recomendações de São Paulo contra a "filosofia mundana":

> Estai de sobreaviso para que não vos enganem com a filosofia e com vãos sofismas baseados nas tradições do mundo (col. II, 8).

Quer sejam eles teístas ou ateus, os filósofos dogmátistas estão enganados. Os primeiros – e Raymond Sebond não escapa a esta categoria – cometem o erro de querer justificar ou explicar, através de suas luzes naturais, realidades que se subtraem à compreensão deles. Por que tentar a qualquer custo

> submeter Deus às vãs e débeis aparências de nosso entendimento?

Deus, que criou as leis do Universo e as que regem o funcionamento do espírito humano, por que seria obrigado a submeter-se a elas? Não poderia, quando quisesse, isentar-se dessas leis assim como testemunham os milagres da Bíblia ? Quanto aos ateus, seu orgulho os desorienta mais ainda quando crêem, em nome destas mesmas luzes naturais, poder combater verdades que não têm nenhuma medida comum com as "míseras armas da razão".

E Montaigne coloca ao extremo esta afirmação do caráter irracional da Revelação. Parafraseando o "*credo quia absurdum*" de Tertuliano, escreve:

> Defrontar-se com uma coisa inacreditável é para os cristãos uma ocasião para crer. Ela é tanto mais conforme à razão quanto mais for contra a razão humana. Se ela fosse conforme à razão, não seria mais milagre; e se ela fosse conforme à razão, não seria mais coisa singular.

O ceticismo aparece, assim, como porta de entrada da fé. Revelando ao homem a debilidade de sua razão e seu estado de ignorância, ele o prepara e o dispõe para receber a Revelação divina num espírito de humildade. Montaigne elogia esta filosofia que

> apresenta o homem nu e vazio, reconhecendo sua fraqueza natural, adequada para receber do alto qualquer força estranha, desprovido da ciência humana, tanto mais apto ele estará para alojar em si o divino, pois neutraliza seu juízo para dar mais lugar a fé...

Tem-se, às vezes, colocado em dúvida a sinceridade deste fideísmo. Montaigne revela o fundo de seu pensamento quando se serve do ceticismo para exaltar a fé cristã? É preciso levar a sério este empreendimento apologético ou, ao contrário, somente ver nele uma simples precaução por meio da qual teria buscado subtrair-se antecipadamente a toda suspeita de incredulidade? Pensamos que não há como colocar em questão a boa fé de Montaigne. Certamente, buscaríamos em vão, em sua obra, a expressão de um profundo fervor religioso; e sabemos qual é a desconfiança que lhe inspira o dogmastino teológico quando é acompanhado pelo orgulho e pela intolerância, que divide uma nação em dois partidos hostis e levanta cadafalsos ou fogueiras. Mas a autenticidade de sua fé permanece fora de questão. O fideísmo que está presente em algumas passagens da *Apologia de Raymond Sebond* ganha um tom tão insistente, tão persuasivo, que não podemos deixar de ver muito mais que uma prudente concessão. A atitude de Montaigne é bem a de um homem que, enfastiado de todos os sistemas filosóficos, mostra-se disposto a escutar o ensinamento de sua Igreja. Não confessou, aliás sem rodeios, seu apego à fé católica?

> ... Já que não sou capaz de escolher, tomo a escolha dos outros e me atenho às condições em que Deus me colocou. De outro modo não poderia impedir-me de variar incessantemente. Assim é que, pela graça de Deus, conservei inteiras, sem agitação e perturbação de consciência, as antigas crenças de nossa religião, apesar de tantas seitas e divisões que nosso século tem produzido.

A morte de Montaigne confirmará a sinceridade desta confissão de fé.

Enfim, evitemos julgar o pensamento de Montaigne conforme o de Voltaire. Vimos, de fato, que no século XVI o ceticismo pôde muito bem conciliar-se com a fé; se ele se opõe ao dogmatismo filosófico, não põe em questão o dogma religioso. "Deixa-se a fé intacta, mas abala-se a razão."[91] É nesta tradição, aliás, conforme o espírito de Pirro e de seus discípulos gregos, que é preciso, para compreendê-lo, situar o ceticismo fideísta de Montaigne.

---

[91] Jean Grenier, em sua introdução às *Œuvres Choisies* de Sexto Empírico, p. 26. (Ver bibliografia.)

Capítulo 2

A influência do ceticismo sobre Descartes e Pascal

O fideísmo de Huet

A renovação do ceticismo no século XVI aparece, à primeira vista, como uma etapa passageira, uma crise sem continuação imediata na evolução do pensamento. No século XVII o espírito humano manifestará uma confiança mais forte que nunca na extensão de suas possibilidades. Seguindo Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza, dedicam-se a especulações ousadas a respeito de Deus, da alma e do Universo, construindo grandes sistemas metafísicos que serão postos em questão pelos filósofos do século seguinte.

No entanto, o ceticismo não é absolutamente estranho ao pensamento do século XVII. Basta, para se convencer disto, evocar o importante lugar que a dúvida ocupa na reflexão de Descartes e na de Pascal, a função que ela exerce nesta busca da verdade à qual se lançaram, cada um conforme sua própria abordagem, estes dois grandes espíritos. Descartes e Pascal conheciam o pirronismo através de Montaigne, de quem a influência certamente contribuiu para lhes dar consciência das razões que o homem tem para duvidar. Tanto um quanto outro (Pascal mais ainda que Descartes) experimentaram a força do ceticismo. É por isso que em ambos a busca da verdade aparece como uma *conquista* sobre a dúvida. Esta constitui uma fase preliminar e transitória no desenvolvimento de seu pensamento.

a) *A dúvida metódica de Descartes*

Se ser cético é julgar a razão humana incapaz de alcançar a verdade absoluta, ninguém é menos cético, ninguém é mais "dogmatista" que Descartes. O autor do *Discurso do Método* admite sem discussão a existência e a eficácia de uma faculdade, repartida entre todos os homens, para "distinguir o verdadeiro do falso". Empregada corretamente (ou seja, de acordo com o método enunciado no *Discurso*) esta faculdade, que Descartes chama ora de "razão", ora de "bom senso", ou "luz natural", nos permitirá elucidar os problemas fundamentais que se apresentam à reflexão filosófica: a existência e a essência da alma, de Deus, do mundo sensível. Tal será o empreendimento das *Meditações Metafísicas.*

A dúvida que constitui a fase inicial do empreendimento filosófico de Descartes não incidirá, portanto, tanto sobre nossa capacidade de conhecer racionalmente a verdade como *sobre a totalidade dos conhecimentos aceitos sem um exame sério da razão.* Passando em revista, na primeira parte do *Discurso do Método*, as diversas ciências que seus mestres lhe ensinaram, Descartes reconhece que nenhuma dentre elas descobriu um grau de certeza capaz de satisfazê-lo: "Eu me encontrava [escreve] confuso diante de tantas dúvidas e erros, que parecia não ter feito outro proveito senão o de ter descoberto mais e mais minha ignorância". As opiniões dos filósofos se contradizem demasiadamente para que possamos lhes conceder algum crédito. Se consultarmos o comum dos mortais a propósito dos costumes e da conduta de vida, cairemos na perplexidade, porque as maneiras de pensar e de agir apresentam uma infinita diversidade; o costume e a opinião, variando segundo os indivíduos e povos, não constituem um critério do bem e da verdade.

Descartes acaba, portanto, no ceticismo. Não hesita em pôr em dúvida todos os seus conhecimentos: os que seus mestres lhe ensinaram, os que obteve com suas leituras, os que conseguiu na convivência com os homens. Mas ele não se limita a este questionamento das noções que recebeu de seus semelhan-

tes. Estendendo a dúvida até seus últimos limites, chega a supor que a existência dos objetos materiais, inclusive seu próprio corpo, poderia ser apenas uma ilusão. O próprios céticos gregos pouco ousaram se aventurar tão longe na suspensão do juízo. De fato, não admitiam que se pudesse conhecer a *essência* do mundo sensível, a natureza das coisas em si, independentemente das aparências subjetivas. Porém, parece que eles colocaram menos explicitamente em dúvida a existência mesma dos objetos materiais.[92]

Para justificar uma hipótese tão contrária ao senso comum, Descartes invoca diferentes motivos:

1) Nossos sentidos não são infalíveis. Pode acontecer que se equivoquem e nos persuadam da existência de objetos ilusórios.

2) A imaginação pode, igualmente, ser uma fonte de erro, uma vez que, durante os sonhos, por vezes ela nos sugere visões quiméricas. E quem sabe se o estado de vigília não é, como dirá Pascal, "um outro sono"? (Estes dois primeiros motivos remontam ao ceticismo antigo.)

3) Se Deus existe (o que Descartes ainda não estabeleceu) não está excluída a possibilidade de que ele tenha criado o espírito humano com uma inclinação enganadora para tomar as aparências por realidades, os erros por verdades.

4) Enfim, pelo fato de a hipótese precedente parecer inconciliável com a bondade divina, Descartes imagina a de um "gênio maligno" que teria prazer em desnortear os homens, suscitando em suas imaginações visões que não corresponderiam a nenhuma realidade.

A terceira destas "razões para duvidar" requer um comentário. Se Descartes introduz a hipótese do Deus enganador, é sobretudo, ao que parece, porque este argumento se apresenta a ele mais adequado que os dois primeiros para pôr em dúvida a existência daquilo que, no universo material lhe parece ser

---

92 Ver p. 42-43, 50-51.

apreendido mais pela razão que pelos sentidos, a saber, a *extensão* (que considerará, em seguida, como a essência mesma da matéria), assim como as noções que dela derivam: forma, grandeza, lugar e número.[93] Passando em seguida da idéia de número e extensão àquelas das ciências, das quais estas noções constituem o objeto – da aritmética e da geometria – Descartes é levado, sempre, em virtude da hipótese do Deus enganador, a colocar em dúvida os princípios, ou seja, as verdades fundamentais, das matemáticas.

> Quanto a nós, ouvimos dizer que Deus, que nos criou, pode fazer tudo o que lhe apraz, e ainda não sabemos se por acaso quis fazer-nos de tal modo constituídos que freqüentemente nos enganemos, até mesmo, pelas coisas que pensamos conhecer melhor.[94] Deve-se, portanto, considerar como sujeitas à dúvida proposições aparentemente tão certas como dois e três somam cinco, ou se somarmos quantidades iguais às outras quantidades iguais as somas totais serão iguais.[95]

Isto quer dizer que Descartes chega a pôr em dúvida até verdades racionais fundamentais (como, por exemplo, o princípio de identidade ou de não-contradição)? Pensamos que não. Pois quando Descartes cita determinados axiomas lógicos que denomina "noções comuns" ou "máximas" – tais como: "é impossível que uma mesma coisa, ao mesmo tempo, seja e não seja", " o que foi feito, não pode não ter sido feito", "aquele que pensa não pode deixar de ser ou de existir enquanto pensa" – é para sublinhar a perfeita clareza, a constrangedora *evidência*,[96] que, segundo o *Discurso do Método*, constitui a seu ver, o critério essencial da verdade. Parece até que Descartes (contrariamente a Carnéades e Agripa, no quarto dos seus "modos" da suspensão do juízo) tenha desejado distinguir estes axiomas lógicos dos princípios matemáticos e lhe reservar a dúvida decorrente da hipótese do Deus enganador. No mais, como o fi-

[93] Cf. *Primeira Meditação*, parágrafos 6 a 8.

[94] *Princípios da Filosofia*, primeira parte, p. 5.

[95] *Op. cit*, primeira parte, p. 13.

[96] Cf. *Op. cit.*, primeira parte, p. 49-50, e *Discurso do Método*, quarta parte, 3° parágrafo.

lósofo podia se empenhar numa especulação sobre sua própria existência e sobre a de Deus, sem admitir previamente a validade dos próprios fundamentos de toda investigação racional? Podemos, então, aderir à definição que Hamelim oferece da dúvida cartesiana: "Duvidar é uma decisão que se toma até que a razão imponha a cessação à dúvida".[97]

Fora esta diferença, a "epoché" de Descartes é tão *sistemática* e *radical* quanto a dos céticos gregos. Podemos considerá-la como um tipo de ascese de purificação intelectual pela qual o filósofo se despoja de todas as suas certezas. Esta dúvida não deixa subsistir, finalmente, senão o fenômeno da consciência, o "eu penso" (cogito).[98] É a partir desta primeira evidência que Descartes construirá toda sua metafísica, estabelecendo sucessivamente sua própria existência (penso, logo existo), a de Deus, e, enfim, a do mundo material (graças ao argumento da veracidade divina, que servirá, igualmente, para fundar as verdades das proposições matemáticas).

Por mais radical, "hiperbólica" que seja, esta dúvida não tem, portanto, um caráter definitivo. Ela é apenas uma etapa, ou antes, um ponto de partida do pensamento cartesiano (e poderíamos acrescentar, de toda a filosofia moderna). Se Descartes faz "tabula rasa" de todos os seus conhecimentos anteriores, é com o mais positivo dos fins: guiado pela evidência (que lhe faz tomar consciência, simultaneamente, de seu próprio pensamento e de seu ser) depois pelo raciocínio lógico, ele não descansará até que tenha reencontrado um conjunto de certezas que escapem à influência da menor suspeita. Se escreve: "Eu arranquei de meu espírito todos os erros que puderam penetrar anteriormente nele", logo se apressa para acrescentar: "Não que eu imitasse para isto os céticos, que somente duvidam por duvidar e fingem estar sempre irresolutos: pois, ao contrário, meu desejo era apenas o de me assegurar, e de rejeitar a terra movediça e a areia para achar a rocha ou a argila".

---

[97] *Le Sistème de Descartes.* Paris, Alcan, 1911, p. 110, nota 1.

[98] Também Hegel considerará o ceticismo como um "momento" da consciência de si (ou do pensamento tomando consciência de si mesmo).

Este propósito indica claramente o caráter *provisório* da dúvida cartesiana. Esta, como dissemos, é um ponto de partida: ela não exclui a busca da verdade, mas constitui a condição prévia desta busca (porque Descartes, se contesta a autoridade da tradição e a do senso comum, não põe fundamentalmente em dúvida as capacidades da razão, desde que ela seja usada corretamente).

Ao contrário, a "epoché" pirrônica, a suspensão do juízo, nos aparece, pelo menos a partir de Enesidemo, como um *ponto de chegada* da reflexão filosófica, levada a constatar seus próprios limites e a se pôr a si mesma em dúvida.

A este respeito é preciso reconhecer que Descartes não faz justiça aos céticos quando lhes atribui um preconceito de dúvida e de irresolução. Na medida em que a "epoché" é verdadeiramente o resultado de uma busca sincera, porém infrutífera, da verdade, ela mostra uma preocupação de rigor lógico e decorre de uma "exigência de inteligibilidade[99] comparáveis à necessidade de certeza que anima o autor do *Discurso do Método*".

Os céticos gregos foram também à procura "da rocha ou da argila". Porém, contrariamente a Descartes, eles se confessaram, finalmente, incapazes de tal descoberta.

b) *Pascal, o coração e a razão*

Pascal falou de Montaigne em termos duros:

> O tolo projeto que ele teve de se pintar!

exclama, como se percebesse apenas a vaidade dos motivos que levaram Montaigne a se dedicar ao conhecimento de si mesmo.

Mas isso não quer dizer que uma parte importante da reflexão pascaliana tenha sido, senão suscitada, pelo menos nutrida pela leitura dos *Ensaios*. Esta obra deve ter despertado em

---

[99] Ver p. 45-46.

Pascal profundos ecos para que ele confessasse: "Não é em Montaigne, mas em mim, que encontro tudo o que vejo".

Pascal censura Montaigne por ter-se pintado a si próprio. Porém, não contesta a verdade deste retrato, no qual reconhece um testemunho fiel, sem complacência, sobre a natureza humana e sua enfermidade. O autor dos *Pensamentos* lembrou-se das páginas nas quais Montaigne nos apresenta, através dele mesmo, uma imagem da fraqueza e da imperfeição do homem. É assim que no capítulo dos *Ensaios* intitulado *Da Inconstância de nossas Ações* podemos ver as origens das meditações pascalianas sobre a inquietude fundamental que habita o homem e se traduz na instabilidade, na versatilidade, na perpétua necessidade de divertimento. O que na obra de Montaigne somente era "fraqueza natural" torna-se em Pascal, em um tom mais trágico, "miséria do homem sem Deus".

A origem, a fonte profunda desta miséria reside, para Pascal, na incapacidade do homem de encontrar, fora da revelação cristã, uma resposta aos problemas que o sentido de seu destino lhe coloca. "Cloaca de incerteza e de erro", o homem não consegue descobrir nem em si mesmo, nem neste Universo que o esmaga por sua imensidade, a solução destas questões essenciais. Nisto ainda, avaliamos o que Pascal deve a Montaigne, mais precisamente ao Montaigne pirrônico da *Apologia de Raymond Sebond* que, seguindo os céticos gregos, aplicou-se em mostrar a ignorância e a cegueira natural do espírito humano. Pascal verá em tais páginas uma descrição fiel da situação do homem, incapaz de dissipar a obscuridade que envolve seu destino, tanto que ele apela apenas a seus sentidos e a sua razão.

Compreendemos, a partir disso, que Pascal não tenha hesitado em declarar que

> o pirronismo é a verdade (Pensamentos, VIII, 432).[100]

Esta atitude filosófica é, de fato, a que dá conta de maneira mais lúcida dos limites da condição humana. É certo que,

---

[100] Conforme a numeração da edição de Brunschvicg.

pelo pensamento, o homem se sobrepõe às outras criaturas. Porém, enquanto fica confinado nos limites deste pensamento, as verdades essenciais permanecem inacessíveis a ele.

Os filósofos estavam, portanto, enganados, e nos enganaram, estimando que o espírito humano poderia, graças a suas "luzes naturais", resolver as questões das quais depende a compreensão de nosso destino, em particular a questão da existência de Deus. Quando a inteligência aborda este problema, ela se depara com uma realidade incompreensível. Na natureza, ela distingue bem os traços de uma ordem, de uma Providência, mas estas manifestações estão tão estreitamente misturadas a sinais de incoerência ou de arbitrariedade que não sabemos tirar uma conclusão certa sobre a existência de Deus e o papel da Providência. É, também, "incompreensível que Deus seja" e "que não seja" (III, 230).

Os deístas e os ateus estão, portanto, igualmente enganados. E Pascal denuncia, particularmente, a ingenuidade dos primeiros, que, argumentando a partir da ordem do mundo para convencer os incrédulos, lhes dão na realidade "motivo para crer que as provas de nossa religião são bem fracas" (III, 242). Ele chega até a considerar o deísmo quase tão contrário à religião cristã quanto o ateísmo; e o "século das luzes" provará que não estava enganado, já que Voltaire devia se mostrar tão hostil em relação ao Cristianismo, senão mais, que La Metrie ou d'Holbach.

Se o homem se voltasse para si mesmo e tentasse fundar seu conhecimento de Deus numa investigação puramente interior, ele se depararia ainda com a obscuridade. Pois, não podendo, apesar de Sócrates, chegar ao conhecimento de si, como poderia elevar-se ao de Deus? Pascal desconfia das provas da existência de Deus tal como elas foram formuladas por Descartes, filósofo que considera "inútil e incerto", e ao qual censura por somente ter introduzido Deus em sua filosofia para lhe "dar um piparote" e "pôr o mundo em movimento" (II, 77). Dois séculos após Pascal, Kierkegaard, por sua vez, condenará, como

uma blasfêmia pior do que negar Deus, a audácia ou a ingenuidade dos que chegam "a provar sua existência diante do nariz". Pois, segundo o pai do existencialismo (e Pascal não o teria desaprovado), "Deus não é uma idéia que se prova, é um ser em relação ao qual se vive".

A apologia pascaliana do cristianismo encontrará um apoio e um ponto de saída nesta constatação dos limites da razão humana. De fato, para o autor dos *Pensées*, falta muito para que a ignorância natural do homem, a incapacidade dos filósofos para alcançar a verdade absoluta sejam argumentos contra a religião cristã. Estas são, ao contrário, provas a seu favor, pois, bem longe de pretender que o homem seja capaz, por si mesmo, de um conhecimento evidente e claro das coisas divinas, as Escrituras nos advertem de que fora da Revelação a humanidade permanece mergulhada na incerteza e nas trevas.

Montaigne tinha aberto o caminho a Pascal, mostrando, na *Apologia de Raymond Sebond*, que o ceticismo pode se conciliar com a fé, e que se pode duvidar da razão, criticar a especulação filosófica, deixando a religião fora de questão. Porém, seu pirronismo, respeitoso em relação à fé, submisso à autoridade da Igreja, conservava uma atitude serena e não aparecia tanto como um aspecto da "miséria do homem". Com que entusiasmo impaciente, ao contrário, Pascal irá esforçar-se para arrancar o homem de sua trágica incerteza, mostrando-lhe que, além de sua razão, ele possui esta outra faculdade, este outro modo de conhecimento que chama de *coração* e que obedece à sua própria lógica, estranha ao procedimento racional.

"O coração tem razões que a razão não conhece" (IV, 277). Seu papel não é o de compreender no sentido intelectual do termo, mas o de crer, de amar, e de querer. É a ele que a Revelação recorre, é através dele que o homem apreende as verdades reveladas: Deus pode "ser sentido pelo coração, não pela razão" (IV, 278). Portanto, é vão procurar "provar por razões naturais a existência de Deus, a Trindade, ou a imortalidade da alma" (VIII, 55). Estendendo esta opinião até um paradoxo,

Kierkegaard escreverá que "tornar o cristianismo verossímil... é a destruição do cristianismo". Na presença da verdade divina, a inteligência apenas pode tomar consciência de sua imperfeição. É papel do pirronismo lembrar-lhe seus limites.

Isto quer dizer que Pascal acaba desautorizando completamente a razão? O sábio que havia nele não podia resolver adotar uma posição tão absoluta. Na verdade, ele considera como igualmente excessivas as duas atitudes que consistiam, uma em "excluir a razão", a outra em "admitir apenas ela".[101] A razão deve submeter-se, certamente, e até humilhar-se na presença dos mistérios cristãos. Mas aquém destes limites, uma vez consentida esta submissão, seu uso permanece justificado e necessário.

Se tivesse acabado sua obra principal, nela Pascal teria, talvez, definido com mais precisão o domínio que atribuía às faculdades do espírito humano. Aliás, ele o faz ocasionalmente em alguns opúsculos relativos a suas pesquisas sobre a pressão atmosférica, onde, entregando-se a reflexões de ordem metodológica, rejeita o princípio de autoridade em matéria de ciência natural e afirma que nenhuma opinião recebida dos Antigos, nenhuma hipótese tradicional, poderia prevalecer contra o raciocínio e a *experiência*. Ele reivindica para estas duas faculdades uma inteira autonomia no domínio das investigações físicas – ao mesmo tempo que reconhece plenamente o valor, e até mesmo o papel indispensável da autoridade naquilo que chamaríamos o âmbito das "ciências humanas", sobretudo na teologia.

> Se se trata de saber quem foi o primeiro rei dos franceses, em que lugar os geógrafos localizam o primeiro meridiano, quais palavras são comuns numa língua morta, e todas as coisas desta natureza, que outros meios além dos livros poderiam nos conduzir a elas? E quem poderá acrescentar algo de novo ao que eles nos ensinam,

---

[101] Segundo Emile Saisset (*Le Scepticisme*, p. 280), duas teses coexistem nos *Pensées*: a da *insuficiência da filosofia* e, a que predomina, a da *impotência absoluta da filosofia*. Em outros termos, "ora Pascal concede uma parte a razão natural, ora ele a despoja" (*op. cit.*, p. 286), sublinhando seu desacordo com a fé cristã.

> uma vez que somente queremos saber o que eles contêm? É somente a autoridade que pode nos esclarecer sobre isso. Mas é na Teologia que a autoridade tem a sua principal força, porque aí ela é inseparável da verdade, e nós apenas a conhecemos através dela: de modo que para ter mesmo certeza das matérias mais incompreensíveis para a razão, basta fazer com que elas sejam vistas nos livros sagrados (como para mostrar a incerteza das coisas mais verossímeis é preciso apenas mostrar que elas não figuram aí), porque seus princípios estão acima da natureza e da razão, e que o espírito do homem, sendo demasiadamente fraco para chegar a eles por seus próprios meios, não pode alcançar estas altas inteligências se a elas não é levado por uma força todo-poderosa e sobrenatural. O mesmo não ocorre nos assuntos que caem no domínio dos sentidos e do raciocínio. Aí a autoridade é inútil; somente a razão tem condições para aí conhecer. Suas competências estão separadas: naquele caso uma levava vantagem, e neste, a outra, por sua vez, reina.[102]

Em outra passagem não é tanto a razão, mas a experiência, que Pascal opõe à autoridade e à tradição. A propósito dos fenômenos observados, especialmente no puy de Dôme, ele lança este desafio ao pensamento escolástico:

> Que todos os discípulos de Aristóteles reúnam tudo o que há de considerável nos escritos de seu mestre e de seus comentadores, para dar razão a estas coisas em função da aversão ao vazio, se eles puderem, senão que reconheçam que os experimentos são os verdadeiros mestres que é preciso seguir na física.[103]

Se as ciências propriamente ditas não são submetidas à experiência e ao raciocínio, elas são, portanto, contrariamente à Teologia, suscetíveis de um aperfeiçoamento contínuo. E Pascal, com lucidez na mesma medida de sua convicção, faz a apologia do progresso científico.

---

[102] *Prefácio para o Tratado do Vácuo*, in *Œuvres Complètes* (Bibliothèque de la Pléiade. N. R. F., Paris, 1954), p. 530.

[103] Conclusão de dois tratados: *Do Equilíbrio dos Líquidos* e *Do Peso da Massa do Ar*, in *op. cit.*, p. 462.

> É assim que a geometria, a aritmética, a música, a física, a medicina, a arquitetura, e todas as ciências que estão submetidas à experiência e ao raciocínio, devem ser desenvolvidas para chegarem a ser completas. Os antigos as acharam apenas delineadas pelos que os precederam, e nós as deixaremos aos que virão depois num estado mais bem acabado que aquele em que as recebemos. Como sua perfeição depende do tempo e do esforço, é evidente que ainda que nosso trabalho e o tempo que tivemos nos tenham feito realizar menos do que eles, independentemente de nós, entretanto, ambos agindo em conjunto, devem realizar mais que cada um separadamente.
> O esclarecimento desta diferença[104] deve nos fazer lastimar a cegueira dos que aduzem somente a autoridade como prova nas matérias físicas, ao invés do raciocínio ou da experiência...[105]

Pascal aparece aqui como um dos precursores da metodologia moderna, o que, no século seguinte, não impedirá Voltaire, o anti-Pascal das *Lettres Philosophiques*, de se indignar com a idéia de o autor dos *Pensées* ter ousado dissociar o domínio da fé do domínio da razão, e, de alguma maneira, contestar-lhe antecipadamente o direito de submeter a religião às luzes de seu espírito crítico. Pois ele nunca poderá admitir, com Pascal, que

> a última saída da razão seja a de reconhecer que há uma infinidade de coisas que estão além dela (267, IV).

c) *O ceticismo fideísta de Huet* (1630-1721)

Embora seu nome e suas obras sejam hoje em dia bastante desconhecidos, Pierre-Daniel Huet tem direito a um lugar na história do ceticismo. Um dos preceptores do Delfim desde 1670, bispo de Avranches de 1691 a 1699, este letrado erudito foi, no seu tempo, renomado pela extensão e pela diversidade de seus conhecimentos e pela firmeza de juízos em matéria literária.

---

[104] Entre, por um lado, as "ciências humanas" e a teologia, e, por outro lado, as ciências físicas e matemáticas.

[105] *Préface pour Traité du Vide*, in *op. cit.*, p. 531.

Tendo sido, inicialmente, partidário do cartesianismo, opôs-se em seguida a esta doutrina da maneira a mais feroz. Foi por volta do fim de sua vida que compôs o *Tratado Filosófico da Fraqueza do Espírito Humano*, que, publicado postumamente em 1723, colocou seu autor na classe dos céticos.

Nesta obra, Huet propõe-se mostrar que o espírito humano não pode, apoiando-se na razão, conhecer a verdade com uma inteira certeza. As treze "provas" que ele invoca para defender esta proposição nos fazem lembrar os "tropos" por meio dos quais os céticos gregos motivavam a sua suspensão do juízo. Mas elas não são uma simples demarcação dos argumentos de Enesidemo ou de Agripa. Inspirando-se em grande medida no pirronismo antigo, Huet se refere a alguns autores bíblicos e eclesiásticos, cita Descartes (a quem, aliás, reprova o dogmatismo) e acrescenta a estes empréstimos várias reflexões pessoais.

Os treze argumentos de Huet podem, sucintamente, ser assim resumidos:

1º Vários autores sacros (principalmente Eclesiastes, São Paulo, alguns padres da igreja) retrataram a cegueira natural do homem, desautorizaram a sabedoria humana, que é loucura diante de Deus, e proclamaram que Deus pode ser conhecido apenas através de Jesus Cristo.

2º O conhecimento sensível é incerto. Quem sabe se a imagem que nos chega de um objeto exterior[106] é verdadeiramente idêntica a tal objeto e se ela não é alterada pelo meio interposto? Acrescentamos a isto que a fidelidade do testemunho dos sentidos é duvidosa (como abundantemente a tradição cética mostrou).

3º O espírito humano não pode conhecer a essência de uma coisa, pois ele não pode conhecer de maneira absoluta nem seu gênero (o homem é um *animal*), nem sua diferença específica (*racional*). Na realidade, o gênero, para ser conheci-

---

[106] Segundo as opiniões dos epicuristas.

do, deve ele mesmo ser definido por seu gênero próximo, e assim por diante, ao infinito. Quanto à diferença específica, ou seja, o que distingue dois seres da mesma categoria, ela somente pode ser determinada se se conhece o que eles têm em comum, ou seja, seu gênero.

4º As coisas não podem ser conhecidas com certeza, pois elas estão em perpétua mudança. Como disse Heráclito: "Jamais alguém entrou no mesmo rio".

5º Há entre os homens diferenças inumeráveis e, conseqüentemente, infinitas variações de opinião e de juízo.

6º Todas as coisas deste mundo são encadeadas entre si a tal ponto que não se pode conceber uma isolada e independentemente das outras. Para conhecer uma coisa é preciso conhecer sua causa, depois a causa desta causa, e assim por diante, conforme o modo da regressão ao infinito.

7º Não se poderia ter um critério, uma regra absoluta de verdade, pois, para estabelecê-la, seria preciso possuir previamente um tal critério.

8º A evidência não é um critério de verdade, pois nada é evidente a ponto de parecer o mesmo a todo mundo. (Este argumento é dirigido contra Descartes.)

9º Quem sabe – como o supôs Descartes – se Deus não nos criou de tal modo que nos enganamos sempre.

10º Não se pode provar o valor da razão, pois é cometer uma petição de princípio defender a razão pela razão: esta não pode ser, ao mesmo tempo, juiz e julgado.

11º O raciocínio silogístico, sobre o qual repousa todo empreendimento dialético, é um tipo de círculo vicioso, pois a premissa maior (afirmação geral do tipo "todo homem é um animal racional") não poderia ser estabelecida se a conclusão (afirmação particular do tipo "Pedro é um animal racional") não fosse previamente reconhecida como verdadeira ao mesmo tempo que os demais casos particulares.

12º As seitas filosóficas se contradizem. Todas declaram ter razão e condenam as demais. Não é agir sabiamente ligar-se a um partido que somente é aprovado por ele mesmo.

13º Enfim, a dúvida filosófica foi adotada por excelentes espíritos. Huet o mostra evocando a história do ceticismo antigo e da Nova Academia.

O homem se encontra, portanto, na incapacidade de chegar, por si mesmo, a um conhecimento certo da verdade. Esta incapacidade é inerente à condição humana, ela é, igual a outras enfermidades, um sinal de fraqueza da nossa natureza.

Porém, Huet não se detém nesta desiludida constatação. Em conformidade com a tradição cética, ele reconhece que o homem não pode se dispensar de toda opinião, de toda escolha, sob pena de cair numa inércia total. Na falta de certezas rigorosas, devemos, pois, procurar encontrar *verossimilhanças e probabilidades* às quais pudéssemos nos conformar na conduta que imprimimos à vida,

> com o risco de permanecer na inação ou, antes, de nos tornarmos cepos e rochas.[107]

A ciência, ela mesma, é legítima na medida em que renunciando descobrir a verdade absoluta, se limita a procurar a verossimilhança. O ceticismo ou, antes, o probabilismo de Huet não chega, portanto, a ser uma desaprovação da ciência.

> Nós somente seremos zetéticos, isto é, investigadores, para tentar encontrar o que será provável.[108]

Todavia, a respeito do conhecimento de Deus, o homem não poderia se contentar com simples probabilidades. Ele tem necessidade de certezas, e estas lhe são dadas pela fé, que neste domínio compensa a imperfeição da razão humana. Huet invoca a este propósito a autoridade de escritores eclesiásticos, em particular a de Tertuliano, de quem cita estas palavras:

---

[107] *Tratado Filosófico da Fraqueza do Espírito Humano*, ed. de 1723, p. 205.

[108] *Ibidem*, p. 207.

> A quem Deus faz-se conhecer sem Cristo? Quem conhece Cristo sem o Espírito Santo? A quem é dado o Espírito Santo, senão a quem tem o Sacramento da fé? (De anima, c. 2).

Aliás, esta certeza dada pela fé somente atingirá seu supremo grau de perfeição quando nós estivermos na presença de Deus, que é a fonte mesma da verdade.

O ceticismo de Huet se situa, portanto, na tradição fideísta oriunda do Renascimento. Para o antigo bispo de Avranches, o objetivo último do ceticismo não consiste no estado de ataraxia, de impassibilidade ao qual os pirrônicos antigos atribuíram tanto valor. Ele é o "de preparar o espírito para receber a fé",[109] abalando a excessiva confiança que o homem concede à sua razão.

---

[109] *Ibidem*, p. 209.

Capítulo 3

Ceticismo e racionalismo no século XVIII

Bastaria evocar o sorriso irônico de Voltaire ou de Diderot e pensar neste espírito crítico constantemente despertado com os filósofos do século XVIII para que logo, em nosso pensamento, o termo ceticismo seja associado à idéia que fazemos desta época. O século das luzes, do "Aufklärung" é, portanto, por excelência, o século da dúvida?

Na realidade, a verdade é mais complexa e mais sutil. Certamente, considerado em seu conjunto, o pensamento do século XVIII aparece como um questionamento geral dos grandes sistemas filosóficos elaborados anteriormente, em particular o de Descartes. Kant se interroga sobre os limites da razão, com ele não se crê mais que o espírito humano seja capaz de penetrar o mistério dos primeiros princípios, das causas primeiras, das "coisas-em-si". Desconfia-se das especulações abstratas, que são qualificadas habitualmente de obscuras divagações. As invesigações metafísicas, considera David Hume, podem quando muito constituir um passatempo agradável, um divertimento disponível a pessoas dotadas para a reflexão. Mas elas tem por objeto apenas quimeras e não apresentam, aliás, nenhuma utilidade positiva. Há, no clima intelectual do século XVIII, uma verdadeira corrente de ceticismo, uma atitude análoga a dos antigos pirrônicos em relação à filosofia "dogmatista".

Mas, por outro lado, é preciso admitir que em nenhuma época o homem testemunhou mais profundamente sua confiança na força e eficácia de suas *luzes naturais*. A este respeito, se nós nos referimos à definição do ceticismo tradicional, o pensamento do século XVIII não é nada menos que cético. Quantas vezes o nome da razão, tão cara aos filósofos franceses, é retomado pela pena de Montesquieu ou de Voltaire! É verdade que não se trata mais, como no século XVIII, da razão especulativa, inventando teorias metafísicas, mas de uma razão *crítica*, "esclarecida" pela experiência e se apoiando em "evidências" reconhecidas (é graças a ela que vai se constituir a ciência moderna). O que não impediria que Pirro ou um de seus discípulos talvez sorrisse, vendo a fé entusiasta de Voltaire na vitória da Razão sobre a ignorância, os preconceitos, a injustiça.

Não é, portanto, a verdadeira tradição pirrônica que é preciso ligar à atitude hostil que os filósofos franceses, em virtude de seu racionalismo, manifestam em relação à religião cristã. Como todos sabem, é se apoiando nas "luzes naturais" que Voltaire, Diderot e os Enciclopedistas se esforçam, de maneira mais ou menos velada e prudente, para desacreditar o cristianismo em proveito de uma religião "racional", senão do ateísmo. Decididos a crer apenas no que a razão pode provar, ou pelos menos admitir e conceber, eles se comprazem em sublinhar a inverosimilhança de algumas narrativas bíblicas e as dificuldades que os dogmas cristãos podem provocar. Este racionalismo, cuja máxima é o oposto do "credo quia absurdum", é, em suma, muito diferente do ceticismo propriamente dito. Este, como vimos, apenas procura mostrar a incapacidade do espírito humano para alcançar a verdade por si mesmo, mas se abstém de colocar em questão a crença religiosa, da qual, às vezes, ele se faz defensor. Assim, é por um emprego extensivo que a palavra "ceticismo" serve muitas vezes para designar, no lugar da palavra "incredulidade", a atitude que visava se apoiar na razão para pôr em dúvida as afirmações da fé.

Portanto, os filósofos do século XVIII apenas se aproximam do ceticismo tradicional na medida em que, criticando a

metafísica, tomam consciência dos limites do conhecimento. Ao contrário, no momento em que exaltam a Razão em detrimento da fé religiosa, eles se situam, em suma, no lado oposto desta tradição.

a) *O Idealismo "absoluto" de George Berkeley* (1685-1753)

Antes de abordar o ceticismo de David Hume, convém dar alguma atenção à doutrina de George Berkeley, filósofo que contribuiu para abalar o sistema metafísico de Descartes e que está na origem da corrente idealista anglo-germânica.

Este clérigo irlandês certamente não aceitaria que se qualificasse sua filosofia de "ceticismo", termo que, em seu espírito, associava-se aos de "ateísmo" e de "irreligião". Entretanto, veremos que se suas conclusões estão muito distanciadas do pirronismo, a primeira etapa de seu pensamento[110] se aproxima muito dele e prefigura o subjetivismo de Hume. Portanto, não é fora de propósito lembrar as grandes linhas desta doutrina.

O problema que está na base da reflexão filosófica de Berkeley é o da essência e da existência do mundo exterior, da matéria. Os céticos gregos, Enesidemo em particular, esforçaram-se para mostrar que os sentidos somente nos revelam a *aparência* e não a *essência* dos objetos, em outros termos, que as qualidades sensíveis não pertencem propriamente ao objeto, mas são apenas impressões sentidas pelo sujeito. Descartes, igualmente, constatou que as qualidades ditas "secundárias" – som, cor, odor, calor – possuem um caráter subjetivo e não constituem a essência da matéria.[111] Em compensação, considera como inerentes aos próprios objetos as qualidades ditas "primárias": a forma, a resistência, o movimento e, condição de possibilidade das três outras, a *extensão*. Esta constitui a seus olhos a *essência*, a propriedade fundamental da matéria. Berkeley, por sua vez, admite como um fato estabelecido que as

---

[110] Tal qual ela aparece, em particular, nos *Princípios do Conhecimento Humano*.

[111] Cf. *Princípios da Filosofia*, primeira parte, p. 36-71.

qualidades secundárias são apenas *idéias*, ou seja, realidades subjetivas sem existência independente do espírito humano. Mas ele vai mais longe que Descartes, e o contradiz, afirmando que as qualidades ditas "primárias" são igualmente de natureza subjetiva e, assim como as qualidades secundárias, não existem fora de nosso espírito. Segundo ele, de fato, a extensão, a forma, o movimento, não podem ser concebidos isoladamente, ou seja, fazendo-se abstração das qualidades sensíveis, às quais estão inseparavelmente ligados. Não há, portanto, nenhuma razão para atribuir às qualidades primárias mais realidade que às secundárias. Assim, todas as qualidades pelas quais se supõe que o "mundo exterior" se revela a nosso espírito, por intermédio de nossos sentidos, são, de fato, apenas impressões, ou idéias (as duas noções não se distinguem nitidamente em Berkeley) do sujeito que percebe.

Assim sendo, já que a natureza real do mundo exterior nos escapa totalmente, reduzindo-se às aparências subjetivas, *nada autoriza afirmar a existência mesma do mundo exterior*, pois se se despojarem os objetos de todas as suas qualidades, é preciso admitir que não resta absolutamente nada! Contrariamente à tese de Descartes, não existe substância material que seria o suporte destas qualidades. Sobre este ponto, portanto, Berkeley chega a um idealismo radical: a matéria não existe, ou ela existe apenas de uma maneira subjetiva, ou seja, na medida em que ela é percebida: ser é ser percebido (*esse est percipi*). Nosso espírito percebe somente suas próprias sensações ou suas próprias idéias:

> ... Todos os corpos que compõem a ordem poderosa do mundo não subsistem fora de um espírito,... seu ser está em serem percebidos ou conhecidos.[112]

Mas como explicar a ocorrência de nossas sensações na ausência de toda realidade material? É respondendo a esta questão que Berkeley vai se distanciar nitidamente do ceticismo. Como não somos capazes, ele observa, de suscitar ou suprimir

---

[112] *Cf. Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, 1, p. 6

por nossa vontade as impressões sensíveis, não podemos atribuir sua origem a nosso próprio espírito, que é apenas o suporte passivo de nossas idéias. É preciso, portanto, que elas sejam produzidas por um outro Espírito, dotado de uma vontade todo-poderosa, ou seja, por Deus, que é o único Ser existente objetivamente fora dos espíritos finitos.

O idealismo "absoluto" de Berkeley resulta assim no mais completo espiritualismo. Aliás, o filósofo irlandês admite que toda a sua doutrina é dirigida contra o pensamento materialista: ele mesmo qualifica seu sistema de "*imaterialismo*".

Não é menos verdade que, em sua fase inicial e se fizermos abstração dessas conclusões, o pensamento de Berkeley se situa no prolongamento do ceticismo antigo. Como Enesidemo ou Sexto Empírico, Berkeley constata que nossas sensações são apenas fenômenos subjetivos, sem fundamento na realidade. Ele vai mesmo além do pensamento de seus predecessores antigos pela negação doutrinária que faz da existência objetiva do mundo exterior.

b) *O Ceticismo de David Hume* (1711-1776)

É pelo termo ceticismo que se designa comumente o pensamento de David Hume. Esta qualificação, sem dúvida, requer algumas reservas. Há no filósofo escocês uma certa moderação, uma espécie de distanciamento mesmo afetivo em relação a suas idéias: ele procura atribuiur seus argumentos a outros, falando dos céticos como se ele não fosse um, e às vezes parece hesitar em tirar de seus raciocínios as mais paradoxais conseqüências, as mais contrárias ao senso comum. Em suma, ele é demasiado cético para manter distância em relação a seu próprio ceticismo.

Por isso mesmo não poderíamos levar a dúvida mais longe do que o fez o autor do *Tratado da natureza humana* e da *Investigação sobre o entendimento humano.* Quaisquer que sejam as precauções que tenha tomado, sua reflexão constitui, antes de Kant, o esforço mais sistemático e mais penetrante que

foi empreendido para evidenciar a ineficácia da especulação metafísica, a inaptidão do homem para atingir o ser-em-si, a verdade absoluta.

Em sua crítica da metafísica cartesiana, Berkeley se deteve no meio do caminho, pondo em questão apenas a existência de uma substância *material*. Hume continuará o empreendimento do filósofo irlandês. Toma-lhe de empréstimo a crítica da noção de *substância*, mas a estende à noção de substância espiritual; além disso, apoiando-se no sensualismo de Locke, ataca a teoria das *idéias inatas*, um outro elemento fundamental do sistema de Descartes. Atacando estas duas "pedras angulares" do edifício, Hume irá não somente lhe dar golpes fatais, mas ainda pôr em xeque todo o empreendimento metafísico, mostrando que o ser-em-si é inacessível, tanto ao conhecimento empírico quanto ao conhecimento racional.

Todo a investigação de Hume resulta, em suma, na constatação de que a dúvida "provisória" de Descartes era, de fato, "incurável".

Crítica da noção de substância – Hume, portanto, retoma por sua conta as objeções levantadas por Berkeley contra a existência de uma substância material. Os homens, observa, são forçados por um "instinto" ou um "preconceito natural" a admitir a realidade de um mundo exterior, existente independentemente da percepção dos nossos sentidos, e que subsistiria "mesmo se nós e toda criatura sensível estivéssemos ausentes ou aniquilados".[113] Ora, esta crença não repousa sobre nenhuma prova racional.

> *Através de que argumento* [escreve Hume[114]] *podemos provar que é necessário que as percepções do espírito sejam causadas por objetos exteriores ... e que elas não podem nascer nem da energia do próprio espírito, nem pela sugestão de um espírito desconhecido e invisível ou de outra causa ainda mais ignorada por nós?*

---

[113] Cf. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, trad. A. Leroy, Aubier, Paris, 1947, secção XII, p. 206-207.

[114] *Op. cit.*, ibidem, p. 208.

Se admitirmos que as qualidades sensíveis (som, cor, odor, calor) não existem nos próprios objetos, é necessário, conforme Hume, reconhecer o mesmo das qualidades ditas "primárias", pois estas não se dissociam das qualidades sensíveis, com as quais elas simultaneamente são percebidas: "Uma extensão que não é nem tangível, nem visível, não pode, sem dúvida, ser concebida".[115] Portanto a idéia de extensão é adquirida graças às sensações visuais e táteis (o que Kant negará). Se reduzirmos todas as qualidades, primárias e secundárias, às aparências subjetivas, não há mais nenhuma razão para admitir a existência mesma da matéria, enquanto realidade distinta do espírito humano.[116] Este "nada tem presente a ele, a não ser suas percepções".[117]

Sobre este ponto Hume concorda plenamente com Berkeley. Mas ele não se limita a isto. O filósofo irlandês, ao mesmo tempo que rejeitava a idéia de uma substância material, admitia firmemente a existência de uma substância espiritual: a alma (ou o espírito). Hume não reconhece nem a realidade do espírito, nem a da matéria, pois, observa, se nossa experiência "externa" nos revela apenas aparências, podemos fazer uma constatação análoga a respeito de nossa experiência "interna". Quando nós nos voltamos para nós mesmos, o que nós apreendemos? Uma série de estados de consciência, de fatos psicológicos (idéias, sentimentos, desejos), toda uma sucessão de *fenômenos* que se embaralham e se seguem num ritmo tão rápido que produzem uma impressão de continuidade. Porém, jamais apreendemos um *eu substancial* existente independentemente dos fenômenos e lhes servindo de suporte ou de elo. A alma, princípio espiritual, talvez seja apenas uma ficção de nossa imaginação.

---

[115] *Op. cit.*, ibidem, p. 210.

[116] Resta, entretanto, o argumento, invocado por Descartes, da *veracidade divina.* Hume o refuta dizendo que, se a verdade de Deus tivesse qualquer relação com a dos nossos sentidos, o testemunho sensível seria infalível em *todos os casos* (ora, ele não o é nos sonhos, alucinações, etc.).

[117] *Op. cit.*, ibidem., p. 208.

Hume acaba, assim, no mais absoluto *fenomenismo*. Nós não temos razão para admitir a existência mesma do mundo exterior, nem a da alma; nós somente percebemos fenômenos, além dos quais não é possível supor a realidade de uma substância qualquer: doutrina que contradiz, simultaneamente, o materialismo, o espiritualismo, e, conseqüentemente, o dualismo cartesiano.

Crítica da teoria das idéias inatas e do princípio de causalidade – A experiência sensível, o conhecimento empírico, se revela, portanto, incapaz de nos convencer acerca da existência do mundo exterior e da alma. Mas, pelo menos, não há no nosso entendimento, como admitiu Descartes, algumas idéias que *preexistem a toda experiência*, portanto inatas, que seriam a imagem ou a impressão em nós de uma realidade transcendente (ao mesmo tempo exterior ao mundo e a nós mesmos) da qual só a sua existência permitiria explicar a presença destas idéias em nossa consciência?

Refutando esta teoria, Hume irá dar um segundo golpe à metafísica cartesiana. Em conformidade com a tese *empírica* (ou sensualista) de Jonh Locke (1632-1704), Hume afirma que todas as nossas idéias, mesmo as mais abstratas, são derivadas da experiência sensível e dela somente. Procuraríamos em vão em nosso espírito uma idéia que não tivesse por origem uma ou várias *impressões*[118] e que não fosse, de algum modo, "sua cópia".

> Todos os elementos do pensamento [escreve Hume[119]] são tirados de nossos sentidos, externos ou internos.

A título de exemplo, cita o caso (comentado por Diderot) do cego de nascença: nunca tendo percebido qualquer sensação de cor, este homem é incapaz de conceber esta noção, o que prova (neste caso particular pelo menos) que a sensação é indispensável para a formação da idéia.

---

[118] Este termo designa, em Hume, o conjunto das sensações externas e internas.

[119] Cf. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, secção II.

Sem dúvida, pode ocorrer que o pensamento conceba objetos puramente fictícios (o centauro por exemplo), dos quais a noção aparentemente não seria derivada de uma experiência sensível. Mas, neste caso, o pensamento, ou antes, a imaginação nada inventa; ela apenas combina ou associa elementos que foram previamente percebidos pelos sentidos.

A teoria sensualista não se refere somente à formação das idéias que são consideradas como o reflexo do mundo sensível em nosso espírito (tais como a noção de cor ou de som). Ela pretende também explicar empiricamente a origem de nossas idéias as mais abstratas: a noção de causa, de perfeição, de divindade, por exemplo. Assim, ao analisar os elementos dos quais se compõe a idéia de Deus (inteligência, sabedoria, bondade), Hume conclui que esta noção é, ela também, inteiramente derivada da experiência.

Portanto, Hume é levado a negar categoricamente a teoria das idéias inatas, segundo a qual determinadas idéias, ou princípios racionais, pertencem ao entendimento desde o nosso nascimento, anteriormente a toda experiência. Descartes presumiu que a idéia de perfeição, que está presente em nossa consciência, não poderia ter sido tirada do mundo sensível, uma vez que não se encontra na natureza nenhum objeto dotado de um tal atributo. Acabou concluindo que esta idéia pode ser explicada apenas pela existência objetiva e transcendente de um ser perfeito. Este raciocínio constitui, com o argumento ontológico, uma das principais provas cartesianas da existência de Deus. Hume, ao contrário, julgando que todas as nossas idéias – inclusive a de perfeição – se formam a partir dos dados sensíveis, não admite nenhuma noção *a priori* em nosso entendimento. Assim, nesta perspectiva, *todo recurso a um ser transcendente para explicar a origem de algumas de nossas idéias aparece como uma hipótese sem fundamento* – tão supérflua quanto a hipótese de uma substância para explicar a origem de nossas percepções.

Hume se aplicou particularmente em mostrar o caráter empírico da noção de causa (que desempenha um papel tão

importante no domínio da metafísica quanto no das ciências da natureza). Esta idéia, segundo ele, de modo algum preexiste em nosso espírito à percepção que nós temos dos fenômenos naturais e de seu encadeamento; como as outras idéias, ela é, na verdade, inteiramente derivada da experiência sensível:

> As causas e os efeitos podem ser descobertos não pela razão, mas pela experiência.[120]

Assim, se nós estabelecemos entre dois fatos uma relação de causa e efeito, é por ter anteriormente observado a mesma ligação entre dois fatos semelhantes.

> Como o espírito encontrou em numerosos casos que dois tipos de objetos – chama e calor, neve e frio – sempre estiveram em conjunção, se, novamente, uma chama ou a neve se apresenta aos sentidos, o espírito é levado pelo hábito a esperar o calor ou o frio.[121]

Portanto, não é por um raciocínio lógico ou em virtude de um princípio inato em nosso espírito que percebemos uma conexão entre dois fatos. Somos levados a isso por uma espécie de instinto ou de reflexo do hábito. Em outros termos, nada prova de uma maneira infalível, ou seja, *racional*, que esta conexão, mesmo muitas vezes observada, deva se reproduzir no futuro; a causa não apresenta nenhum caráter de necessidade *lógica*.

Se assim é, as leis naturais que a observação científica ou a experiência quotidiana retiram do encadeamento dos fenômenos não são certezas rigorosas que repousam sobre um fundamento racional, mas simples *probabilidades*. Aqui, é a ciência da natureza, a própria "física", que está em questão:

> ...Não temos argumento para nos convencer de que objetos que em nossa experiência estiveram freqüentemente associados serão, igualmente, noutras circunstâncias, associados da mesma maneira.[122]

---

[120] *Op. cit.*, secção IV, p. 72-73.

[121] *Op. cit.*, secção V, p. 93.

[122] *Op. cit.*, secção XII, p. 215.

Mas é sobretudo a metafísica que, uma vez mais, acha-se posta em questão por Hume, numa de suas pretensões essenciais: a procura de causas primeiras. De fato, se as causas físicas, conhecidas empiricamente, possuem apenas um caráter de probabilidade, com mais razão a existência de uma causa metafísica, situada fora do campo da experiência, não tem necessidade lógica e aparece como suspeita. De fato, conforme Hume, *torna-se arbitrário assinalar uma causa primeira aos fenômenos.* Nenhum filósofo sensato, considera, deve pretender estar em condição de conceber os primeiros princípios que determinam o encadeamento dos fatos naturais. "Estas causas e estes princípios últimos estão totalmente fora do alcance da curiosidade e da investigação humana."[123]

A metafísica aparece, assim, como um esforço estéril para penetrar assuntos absolutamente inacessíveis ao nosso entendimento. Os homens deverão se limitar a tirar leis da observação dos fenômenos, sem esquecer que estas leis, sem fundamento lógico, poderiam apenas alcançar um grau mais ou menos elevado de probabilidade, e que os fenômenos "naturais" talvez sejam apenas simples aparências subjetivas (já que a existência de uma substância material não está provada).

E Hume constata que "toda filosofia leva a observar a cegueira e a fraqueza do homem".[124] Esta reflexão descrente que não admiraríamos encontrar em Sexto Empírico, em Montaigne ou até em Pascal, é bem a expressão do mais autêntico ceticismo.

Entretanto, no final da *Investigação sobre o Entendimento Humano,* Hume parece se distanciar do puro pirronismo. Ele se abstém de dar o passo em direção da completa suspensão do juízo, pois é, em suma, demasiadamente pragmático para aprovar uma atitude de espírito que se prevalecesse universalmente, terminaria, segundo ele, por acarretar o desaparecimento de todo progresso e, no limite, de toda vida humana.

---

[123] *Op. cit.*, secção IV, p. 76.

[124] *Op. cit.*, secção IV, p. 76.

> Toda conversação e toda ação [escreve] cessariam imediatamente, e os homens ficariam numa letargia total até o momento que a insaciabilidade das necessidades naturais colocasse fim a sua miserável existência.[125]

Seu objetivo, finalmente, não seria tanto o de mostrar a impossibilidade de todo conhecimento, mas o de determinar os limites da razão e de definir o domínio que lhe é próprio a fim de evitar que ela se perca em questões abstrusas e em problemas insolúveis. A atitude que ele propõe, então, é a de um ceticismo "mitigado", que consistiria em

> limitar nossas buscas a assuntos que estão melhor adaptados à estreita capacidade do entendimento humano.[126]

Hume definiu assim, antecipadamente, o criticismo de Kant.

c) *O Criticismo (ou idealismo transcendental) de Emmanuel Kant* (1724-1804)

Kant, tal como Berkeley, temendo que sua doutrina fosse mal interpretada, defendeu-se categoricamente de ser um cético. Porém, o criticismo apresenta afinidades bastante estreitas com a verdadeira tradição cética para que seja oportuno lembrar aqui suas principais teses (a não ser para ressaltar o que distingue estas duas formas de pensamento uma da outra).

Depois de ter, durante alguns anos, ensinado na Universidade de Koenigsberg a metafísica de Leibniz e de Wolff, Kant foi, segundo suas próprias palavras, "despertado de seu sono dogmático" pela leitura das obras de David Hume. Mas ao invés de passar de um extremo a outro, ou seja, do mais ousado dogmatismo metafísico ao puro ceticismo, Kant escolherá uma via intermediária, que consistirá em se interrogar sobre as capacidades do espírito humano, em delimitar com precisão o campo que se oferece ao nosso conhecimento, mas também o

---

[125] *Op. cit.*, secção XII, p. 216.

[126] *Op. cit.*, secção XII.

domínio que lhe escapa. Hume também, moderando seu próprio ceticismo, tinha, aliás, pressentido a necessidade de um tal empreendimento. Kant nada fará, em suma, senão seguir o caminho indicado pelo filósofo inglês.

Kant concorda com a maioria de seus contemporâneos – e com os céticos antigos – ao julgar que é impossível à razão humana estabelecer uma ciência metafísica rigorosa, isto é, ultrapassar o campo da experiência sensível, dos fenômenos, para alcançar realidades absolutas. Porém, a atitude de Kant contrasta com a da maior parte dos filósofos do século XVIII. Em primeiro lugar, pela atenção, poderíamos dizer, pela serenidade com que critica a filosofia dogmatista. Em seguida, pela ausência de toda intenção anti-religiosa. Não há em seu pensamento a incredulidade dos filósofos franceses, que, apontando as falhas da metafísica racional, procuraram, em suma, muito freqüentemente, bombardear a religião cristã. Sem segunda intenção, Kant constata simplesmente que o espírito humano se iludiu querendo transpor os limites que lhe são atribuídos:

> A razão humana, num gênero de conhecimento, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que ela não saberia evitar, porque elas lhe são impostas por sua própria natureza, mas às quais a razão humana não pode responder, porque ultrapassam totalmente o seu poder.[127]

Mas a originalidade de Kant consiste sobretudo na maneira metódica com a qual empreende sua crítica. Ao invés de ironizar complacentemente as obscuridades ou as contradições nas quais caem as investigações metafísicas, ele tentará demonstrar, de uma maneira sistemática e definitiva, que é *da própria natureza* do espírito humano não poder alcançar o ser-em-si.

A crítica de Kant é, portanto, fundada sobre uma teoria do conhecimento (desenvolvida na *Crítica da Razão Pura* e resumida nos *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*).

A sensibilidade – Na percepção que temos do mundo exterior, Kant distingue um elemento *a posteriori* e um elemento *a*

---

[127] *Crítica da Razão Pura*, prefácio da 1ª edição.

priori. Por elemento *a posteriori* é preciso entender o conjunto de dados sensíveis, sons, cores, odores, gostos, impressões táteis, que provém das *próprias coisas* e que afetam em nós a faculdade que chamamos de sensibilidade. Como os céticos gregos – e como Descartes, Berkeley e Hume –, Kant admite que as sensações não são *qualidades inerentes aos próprios objetos,* que elas não constituem a essência do mundo exterior. Mas nem por isso elas são, segundo ele, suscitadas por uma realidade incognoscível em si mas objetivamente existente, ou seja, fora do espírito humano: contrariamente à Berkeley e Hume, Kant sempre se recusará a estender sua dúvida à própria existência da "coisa-em-si". A tese do idealismo absoluto lhe parece absurda. (Sobre a refutação desta tese, ver Georges Pascal, *La Pensée de Kant,* Bordas, Paris, 1966, p. 81-82.)

Em que consiste, agora, o elemento *a priori* de nossa percepção?

Descartes, depois de ter admitido o caráter relativo, "secundário", das qualidades sensíveis, acreditou reconhecer na *extensão* a essência da matéria. Ele viu nela uma qualidade objetiva e real do mundo exterior. A respeito deste ponto Kant se colocará formalmente contra Descartes. Segundo ele, o espaço, tanto quanto as qualidades sensíveis, não constitui a essência do mundo exterior, *ele não tem, na verdade, nenhuma realidade distinta, independente do espírito humano,* pois, ao invés de ser uma qualidade do objeto percebido, é uma propriedade do sujeito que percebe: está ligado de uma maneira indissociável à nossa *maneira de ver as coisas.* O espaço é, portanto, um elemento *a priori,* ou seja, que precede, em nosso espírito, toda experiência que temos do mundo exterior. Sua noção não é, de forma alguma, derivada *a posteriori* da experiência sensível, como o pretendiam Locke e os empiristas ingleses. Ela é anterior, preexiste em nós antes de surgirem as sensações provocadas pelo mundo exterior.

E o que vale para o espaço vale também para o *tempo.* Este também não existe fora do espírito humano; ele não é uma

idéia derivada da experiência, mas um elemento *a priori* da percepção dos fenômenos internos, ou seja, psicológicos.

A sensibilidade não é, portanto, uma faculdade puramente passiva e receptiva; ela não se limita a receber as sensações, mas, tal qual um molde, ela lhes impõe de algum modo, sua forma, como um recipiente dá forma ao líquido. O espaço e o tempo não são mais que as formas, as estruturas da sensibilidade.

Esta tese acarreta conseqüências muito importantes. Se nem os dados sensíveis, nem o espaço, constituem a essência da matéria, não se vê mais em que poderia consistir esta essência. Por outro lado, se o espaço, ao invés de ser uma qualidade em si, é uma estrutura mental (ou antes, perceptiva) que nosso espírito não poderia evitar, toda nossa percepção do mundo exterior será necessariamente condicionada por este elemento. O que resulta que *somos, por natureza, incapazes de conhecer a realidade tal qual ela é em si.* O espírito humano se encontra numa situação semelhante à de um homem que, usando óculos com lentes deformadoras, não poderia se pronunciar sobre como é a paisagem que contempla.

Mas Kant, uma vez mais, não põe em questão a própria existência dos objetos. E ele tem grande cuidado de tomar distância em relação ao que chamamos idealismo *absoluto* de Berkeley e de Hume:

> O idealismo consiste em sustentar que não existem outros seres senão os seres pensantes; os outros objetos que nós acreditamos perceber por intuição não seriam senão representações dos seres pensantes aos quais não corresponderia, de fato, nenhum objeto no exterior. Eu afirmo o contrário: objetos nos são dados, objetos dos nossos sentidos e exteriores a nós, mas nós nada sabemos do que eles podem ser em si mesmos, nós somente conhecemos os fenômenos, isto é, as representações que eles produzem em nós, ao afetar os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, ou seja, coisas que seguramente nos são inteiramente desconhecidas naquilo que elas possam ser em si, mas que conhecemos pelas representações que nos provoca sua ação sobre nossa

> sensibilidade, coisas para as quais nós damos o nome de corpos, designando assim unicamente o fenômeno deste objeto que nos é desconhecido, mas que nem por isso é menos real.[128]

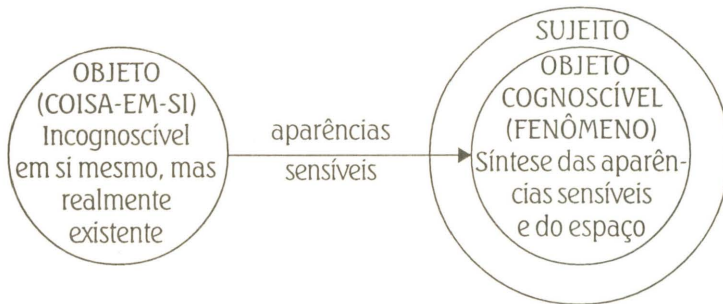
Reencontramos aqui um dos temas dominantes do ceticismo grego: o espírito pode apreender apenas os fenômenos e não as coisas em si. Podemos dizer como o mundo nos aparece, não como ele é. Mas os céticos se limitaram a revelar o caráter subjetivo das sensações (o mel aparece doce a uns, amargo a outros, porém, não se poderia dizer o que ele é em si mesmo), sem tentarem explicar por uma teoria da percepção por que a realidade é inapreensível em si mesma. Kant julga mostrar que o conhecimento do mundo exterior somente pode ser relativo à própria estrutura de nossa sensibilidade. Para os céticos, o fenômeno é apenas uma aparência, variando segundo os indivíduos e as circunstâncias, um reflexo inconsistente do real. Para Kant, o objeto é tal qual como representado pela constituição de nosso espírito.

ESQUEMA ILUSTRANDO A REPRESENTAÇÃO DO OBJETO NO SUJEITO

A. Segundo os céticos gregos:

[128] Cf. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*, trad. Gibelin (Vrin, Paris, 1957), p. 52-53.

B. Segundo Berkeley e Hume:

C. Segundo Kant:

O entendimento – A atividade do espírito humano, no entanto, não se limita a perceber o mundo exterior através das formas da sensibilidade. Ela consiste, ainda, em *fazer uma síntese entre os fenômenos*, em trazer sua incoerente diversidade à unidade dos conceitos, a ligá-los e a organizá-los através dos juízos. Tal é a função desta faculdade do espírito que Kant denomina o *entendimento*.

Depois de ter constatado a presença de elementos *a priori* na sensibilidade, Kant é levado a fazer a mesma observação a respeito do entendimento. Assim, segundo ele, se nosso espírito, diante da diversidade do mundo exterior, apreende uma semelhança entre determinados objetos e a designa com um úni-

co vocábulo (formando o que os lógicos denominam um conceito) é porque ele possui previamente a toda experiência a noção de unidade. O mesmo se pode dizer da noção de causa. Contrariamente à tese empirista de Hume,[129] Kant acha que o entendimento não poderia estabelecer uma relação de causa e efeito entre dois fenômenos se não tivesse *a priori* a noção de relação de causalidade: esta preexiste em nosso espírito antes da percepção que nós temos do encadeamento dos fenômenos.

Tal como a sensibilidade, o entendimento tem, portanto, suas formas, suas estruturas, para as quais Kant deu o nome (emprestado de Aristóteles) de *categorias*, as quais classifica em quatro grupos:

1) Categoria da quantidade (Unidade, Pluralidade, Totalidade).
2) Categoria da qualidade (Realidade, Negação, Limitação).
3) Categoria da relação (Substância, Causa, Reciprocidade).
4) Categoria da modalidade (Possibilidade, Existência, Necessidade).

Contrariamente às categorias aristotélicas, as de Kant não são modalidades do ser-em-si, das "formas" da realidade, mas das perspectivas através das quais o entendimento visa aos fenômenos e opera uma síntese na sua multiplicidade.

Kant é levado, assim, a uma concepção revolucionária do conhecimento. O mundo tal qual nos aparece, e tal qual a ciência no-lo faz conhecer com suas definições, suas classificações e suas leis, não é uma imagem da realidade em si. É uma construção de nosso entendimento a partir dos dados sensíveis (eles mesmos "modelados" nas formas do espaço e do tempo), em função das categorias do entendimento.

Aqui, mais uma vez, nós reencontramos o fenomenismo cético. O espírito pode alcançar apenas os fenômenos, o mundo em si lhe permanece inacessível. Mas convém sublinhar a pro-

---

[129] Ver p. 105-106.

funda originalidade de Kant e o aspecto positivo de sua doutrina. Para o cético, o sujeito se limita a registrar, passivamente, sensações separadas. Ao contrário, na perspectiva kantiana, o entendimento introduz, graças às categorias, uma *coerência*, uma *racionalidade* no mundo dos fenômenos, *que poderá, portanto, ser objeto de uma verdadeira ciência.* E esta ciência possuirá um caráter de objetividade, pois, se as estruturas do espírito humano são as mesmas em todos os homens, estes terão uma concepção idêntica da natureza e de suas leis.

Para Kant, a ciência (tomando o termo no sentido moderno) é, portanto, relativa à constituição de nosso espírito, e não à diversidade dos indivíduos.

A razão "pura" – Mas o espírito humano não se contenta em restringir suas investigações a um domínio que fica circunscrito aos limites da experiência sensível. À nossa sensibilidade e ao nosso entendimento se superpõe a *razão* que, especulando a partir das categorias do entendimento, quer chegar a um conhecimento do absoluto, do incondicional, e realizar uma síntese total dos fenômenos.

Para Kant, este empreendimento – o da metafísica tradicional – é vão e não poderia resultar senão num fracasso, pois as categorias são apenas as condições subjetivas que tornam possível um conhecimento dos fenômenos; em si mesmas elas são formas puras, desprovidas de todo conteúdo. As categorias perdem, portanto, toda sua significação quando deixam de se aplicar aos dados sensíveis.

Na ignorância deste fato a razão se apoderou das categorias de unidade e de substância, de totalidade e de causalidade e formou por meio destas noções a *idéia de alma* (substância una, na base dos fenômenos psíquicos), a *idéia de Universo* (totalidade dos fenômenos físicos), a *idéia de Deus* (Causa das causas, Ser por excelência). Este procedimento unificador da razão seria, aliás, legítimo, se ela não pretendesse alcançar outra coisa senão suas próprias *idéias.* Mas os filósofos dogmatistas caíram numa profunda ilusão: tomaram estas idéias, forjadas in-

teiramente graças às categorias subjetivas do entendimento, por realidades objetivas.

A metafísica, tal qual nós a concebemos tradicionalmente, é, portanto, uma ciência ilusória. E Kant se aplica em demonstrá-lo a propósito das três questões fundamentais com as quais se ocupam os metafísicos: a alma, o Universo e Deus.

Descartes, ao afirmar: "penso, logo existo", e principalmente, ao acrescentar: "sou uma alma", errou ao acreditar que se podia passar do plano do pensamento ao do ser. O fenômeno puramente subjetivo do pensamento não lhe permitia concluir automaticamente a existência de um eu *substancial*, ou seja, da alma.

Quando a razão tenta conceber o mundo em sua totalidade, ela acaba em *antinomias* insolúveis. Este termo designa, em Kant, duas proposições antitéticas, uma tão plausível quanto a outra, como as duas proposições seguintes:

> O mundo tem um começo, é limitado no espaço.
>
> O mundo não tem começo, é ilimitado.

Kant mostra que se pode justificar tão bem a tese como a antítese, de modo que o problema em questão não poderia ser resolvido. O procedimento kantiano lembra aqui a dialética dos céticos gregos, que consistia em demonstrar ao mesmo tempo a "afirmação" e a "negação" para chegar à suspensão do juízo e concluir a impotência da razão. Podemos evocar também a frase de Montaigne expressando as contradições nas quais se enreda a especulação racional:

> A razão é uma jarra de duas asas que podemos pegar tanto à esquerda quanto à direita.

Kant se empenha, enfim, numa crítica da teologia racional, que pretende demonstrar a existência de Deus por meio da razão. Sua refutação versa sobre as três provas tradicionais: o argumento cosmológico, o argumento teológico e a prova

ontológica. Esta última é objeto de uma crítica particularmente rigorosa. Deus, dizem os metafísicos, é por definição um ser perfeito. Ora, a existência é uma perfeição. É, portanto, contrário à própria definição de Deus pretender que ele não exista. O argumento consiste, em suma, em afirmar que a essência de Deus implica sua existência. Kant responde que a existência não é uma "perfeição" ou, mais precisamente, que ela não é uma *qualidade* que se possa incluir na essência divina do mesmo modo como um outro atributo (poder absoluto ou bondade, por exemplo), pois o fato de existir ou de não existir em nada modifica a *natureza* de um Ser. Portanto, não é lógico sustentar que a existência está contida na essência de Deus.

No entanto, não cremos que Kant tivesse a intenção de negar a existência de Deus. Nem ateu, nem incrédulo, ele se propôs a mostrar, *de uma vez por todas, que Deus é inacessível à razão especulativa.*[130] Ora – é preciso sublinhar mais uma vez –, esta posição é precisamente a do ceticismo tradicional. Basta, para se convencer disso, ler a passagem consagrada ao problema da existência da divindade, nas *Hypotyposes* de Sexto Empírico.

Assim, portanto, é preciso reconhecer que o pensamento de Kant, em várias etapas de seu desenvolvimento, concorda muito estreitamente com o ceticismo filosófico dos antigos. Certamente um pirrônico teria recusado acompanhar o filósofo alemão em suas teorias "transcendentais". Teria sem dúvida qualificado de obscuras as sutis concepções de Kant sobre as estruturas *a priori* do espírito humano. Talvez até não admitiria que se pudesse estabelecer uma ciência digna deste nome ao nível dos fenômenos. A questão, para dizer a verdade, quase não foi posta para reflexão dos antigos.[131] Porém, um cético não poderia senão aprovar as conclusões de Kant quando este declara que a razão humana é incapaz de conhecer o Absoluto, ou seja,

---

[130] Na *Crítica de Razão Prática*, Kant postulará, entretanto, a existência de Deus para justificar a presença, no homem, dos "imperativos categóricos".

[131] Ainda que os céticos empíricos tenham entrevisto a possibilidade de uma ciência se limitando à observação dos fenômenos.

a coisa-em-si (ou o "nôumeno"), o mundo em sua totalidade, a alma enquanto substância, Deus.

A partir de uma concepção do conhecimento oposta ao empirismo de Hume, já que ela concede um largo espaço ao *a priori*, Kant acaba, como o filósofo inglês, pondo radicalmente em questão a metafísica tradicional. Assim procedendo, deu continuidade à obra empreendida, cerca de vinte séculos antes dele, pelos céticos gregos.

d) *A presença do ceticismo no pensamento de Voltaire e dos Enciclopedistas*

É conhecida a severidade com que Jean-Jacques Rousseau julgou os Enciclopedistas, seus antigos companheiros. No quarto livro do *Emílio*, o vigário de Sabóia, porta-voz do autor, critica os "*philosophes*" em termos pouco favoráveis:

> Considero-os todos orgulhosos, afirmativos, dogmáticos, mesmo em seu pretenso ceticismo, não ignoram nada, não provam nada, zombam uns dos outros...

O que quer que se possa pensar do conjunto deste juízo, a expressão *pretenso ceticismo* define bem a atitude de Voltaire e dos Enciclopedistas no que ela tem efetivamente de ambíguo.

Estes filósofos são céticos no sentido mais tradicional, pela obstinação que eles possuem em pôr em descrédito a especulação metafísica, em mostrar a sua inutilidade, sobretudo quando ela não repousa sobre os dados empíricos. Todos consideram com desconfiança, até mesmo com desdém, os grandes sistemas metafísicos de Aristóteles, de Santo Tomás, de Descartes e de seus discípulos. Conforme ao método dos céticos gregos, eles se comprazem em opor estes sistemas uns aos outros, em sublinhar suas contradições, suas obscuridades e suas incoerências. Neste domínio, a sátira sempre desempenhou um excelente papel. No século III a.C., Tímon de Flionte, discípulo de Pirro, tinha imaginado, nas *Sátiras*, uma logomaquia filosófica envol-

vendo na confusão alguns grandes pensadores dogmatistas. Voltaire, por sua vez, apresenta nos *Micrômegas*, sob a forma de um divertido debate, as opiniões discordantes e confusas, a respeito da natureza da alma, de um discípulo de Aristóteles, de um cartesiano, de um adepto de Malebranche, de um adepto de Leibniz e de um tomista. O bom senso de Micrômegas basta para convencer cada um destes filósofos tão convictos de si mesmos de sua ignorância, e para tirar desta confrontação de opiniões uma lição de relatividade.

Descartes, principalmente, é julgado com uma extrema severidade. Voltaire reconhece o valor de seu método, mas censura-o por não ter feito dele um emprego rigoroso e por se ter deixado guiar pela imaginação mais que pela razão. Acusa-o até de não tomar a sério a dúvida "metódica":

> Principalmente esse Descartes, depois de haver fingido duvidar, fala num tom tão afirmativo daquilo que não entende, está tão certo do que afirma, quando se engana redondamente em Física, construindo um mundo tão imaginário; seus turbilhões e seus três elementos são tão prodigiosamente ridículos que devo desconfiar de tudo o que me disser sobre a alma, depois que me enganou tanto sobre o corpo. Que se faça seu elogio, em boa hora, contanto que não se faça o de seus romances filosóficos, hoje desprezados como nunca em toda a Europa.[132]

Assim como Berkeley, Hume e Kant – mas sem ir tão longe na sutileza da argumentação –, Voltaire questiona o valor das especulações metafísicas que dizem respito à noção de substância (material e espiritual).

> Como não podemos ter nenhuma noção senão graças à experiência, é-nos totalmente impossível saber o que é a matéria. Tocamos, vemos as propriedades desta substância; mas a própria palavra "substância", o que está sob, nos adverte que esse "sob" permanecerá sempre desconhecido para nós: qualquer coisa que descubramos de suas aparências deixará sempre este "sob" por descobrir. Pela mesma razão, nunca saberemos por nós mesmos o que é o

[132] Voltaire. *O Filósofo Ignorante*, V.

espírito. É uma palavra que originariamente significa "sopro", e da *qual nos servimos para tentar exprimir vaga e grosseiramente o que nos dá pensamentos.*[133]

A sabedoria, conforme Voltaire, exige do filósofo que ele renuncie a encontrar a solução de *alguns* problemas, mesmo que tenha que reconhecer sua ignorância. A natureza da alma, a origem do mal, o número e o tipo de substâncias que compõem o Universo, tudo isto escapa à observação e, conseqüentemente, ao entendimento humano. "Calar-se", tal é o conselho lacônico que o dervixe turco dá a Cândido e a Pangloss, quando eles vão consultá-lo sobre o problema do mal.

Não acreditamos, entretanto, que a suspensão do juízo seja a última palavra dos "philosophes". Como sugere Rousseau, o ceticismo deles, mais aparente que real, é desmentido por toda uma parte de suas atitudes e de suas atividades intelectuais. Em primeiro lugar, esses detratores do dogmatismo filosófico não são mais que argumentadores impertinentes, constantemente ocupados em sustentar e em defender suas próprias opiniões. Sua posição crítica em relação à filosofia tradicional não os impede de manter uma inteira confiança no valor e na eficácia desta *razão*, da qual se valem freqüentemente em suas discussões, em seus panfletos, e em suas obras filosóficas. A este respeito, permanecem fiéis ao espírito de Descartes.

Além disso, quando se trata de contrapor a evidência ou a lógica às afirmações da teologia e da fé cristã, esses intelectuais não se preocupam mais em "fazer calar" sua razão! Esta se torna, ao contrário, o critério infalível em nome do qual julgam sem apelo o fundamento e o valor das crenças religiosas, antes de relegá-los, na maior parte, à classe dos preconceitos e superstições. Este aspecto muito importante do pensamento francês no século XVIII é, aliás, muito conhecido para que seja necessário nos determos aqui. Constatemos somente, uma vez mais, que este questionamento da religião não é conforme à essência mesma do

---

[133] *Op. cit.*, § VII. Nota-se que Voltaire está aqui mais próximo de Kant do que dos dois filósofos anglo-saxões, já que ele não põe em dúvida, pelo menos explicitamente, a própria existência da substância.

ceticismo, já que esta atitude supõe uma firme confiança na autoridade das "luzes naturais" do espírito humano.

A atitude de Voltaire ilustra muito bem a ambigüidade do ceticismo manifestado pelos "philosophes". Quando se dirige aos fundadores de sistemas, tal como Descartes, que pretende se apoiar na evidência e na lógica para descobrir um conjunto de verdades absolutas, o autor do *Cândido* lhe censura decididamente por dar mostras de precipitação dogmática, de não levar em conta a fraqueza e os limites da razão humana. Ao contrário, quando se volta contra Pascal, para quem os imperativos do "coração" prevalecem sobre os do entendimento, Voltaire se faz defensor dos direitos e da autoridade da razão. Nada o irrita e o escandaliza mais que ver o autor dos *Pensées* declarar que

> não podemos saber através da razão se Deus existe.[134]

E é nisto, sem dúvida, que aparece a atitude profunda de Voltaire, que é decididamente mais certo qualificar de "racionalista" que de "cética".

Aliás, qualquer que seja seu ceticismo em relação aos sistemas metafísicos, nem Voltaire nem seus companheiros deixam de propor uma explicação, mesmo que parcial, do Universo.

Voltaire é deísta, ou seja, rejeita completamente a idéia de uma revelação divina presente nos textos sagrados e traduzida sob a forma de dogmas religiosos; ele admite e crê poder demonstrar racionalmente a existência de um Deus criador, ou pelo menos *ordenador* do Universo, pois não pode conceber que as leis físicas que regem o mundo, a constituição dos seres vivos, a finalidade que aparece no reino animal, sejam produtos do acaso. Tudo isto, segundo ele, somente se explica pela intervenção de uma inteligência soberana e organizadora, à qual é *razoável* prestar homenagem.

---

[134] Cf. *Cartas Filosóficas*, apêndice à carta 25.

> Nada [escreve em O Filósofo Ignorante[135]] abala em mim este axioma: toda obra evidencia um artesão.

Se alguns filósofos partilham a opinião de Voltaire, outros – especialmente Helvétius, d'Hobbach, La Mettrie – professam mais ou menos abertamente o materialismo ateu. A matéria, segundo eles, é a única substância existente no Universo, o qual é somente o resultado fortuito de um concurso de circunstâncias e está apenas submetido a um cego encadeamento de causas e efeitos naturais. Diderot começa por aderir ao deísmo.[136]

> Acreditei [escreve] que uma asa de borboleta bem descrita me aproximaria mais da divindade que um volume de metafísica.

Quanto ao mais, depois de um período de hesitação, seu pensamento se orienta progressivamente para o materialismo:

> O camponês que vê um relógio se mover, e que, desconhecendo o seu mecanismo, supõe que há nos ponteiros um espírito, não é nem mais nem menos tolo que nossos espiritualistas.[137]

Deístas ou ateus, os filósofos franceses não são, portanto, verdadeiros céticos, já que suas afirmações (e suas negações) os levam muito além da suspensão do juízo. Afirmar, assim como o fazem os materialistas, que a matéria existe e que ela constitui a única substância do Universo é já ultrapassar o mundo das aparências sensíveis dos fenômenos e formular um juízo sobre o *Ser*. É, portanto, de algum modo "fazer metafísica".

No âmbito da moral, a posição dos "philosophes" é igualmente muito distanciada do ceticismo. Eles não colocam em questão a possibilidade, para o homem, de reger sua conduta com base em princípios universalmente válidos, mas se propõem a dar à moral sua autonomia e independência, afastando-a do cristianismo que constituía até então seu principal fundamento

---

135 § XV.

136 Trecho da *Apologia do Abade de Prades*, XIV.

137 Citado por Daniel Mornet, *Diderot, l'Homme et l'Œuvre*. Boivin, Paris, 1941, p. 38.

e justificação. Despojada de toda disciplina, de toda ascese procedente da fé religiosa, a moral deve, segundo eles, reduzir-se a algumas regras que permitirão ao homem viver pacificamente com seus semelhantes: justiça, tolerância, respeito à liberdade dos outros.

Os "*philosophes*", mesmo que deístas ou ateus, procuram firmemente conservar estes princípios morais, sem os quais a vida social seria impossível e que, segundo eles, se impõem à consciência de todos os homens, indo além das diferenças étnicas e religiosas. Voltaire julga que Deus deu aos homens as noções de justiça e de injustiça (o que quer dizer, em suma, que o homem não tem necessidade de uma Revelação para conhecer seu dever; suas luzes naturais são plenamente suficientes para torná-lo ciente disso).

A dificuldade, para os materialistas, consiste em atribuir um fundamento para esta moral "laica" ou "natural" pois, se, conforme a tese determinista, tudo o que acontece no mundo, inclusive os atos do homem, é a conseqüência necessária de um encadeamento de fatos anteriores, o livre arbítrio não é, então, mais que uma palavra vazia. Ora, como estabelecer os princípios de uma moral se o homem não tem a faculdade de escolher os atos que realiza?

Diderot está particularmente consciente da gravidade do problema.

> Enfureço-me [escreve] por estar em dificuldades em virtude de uma diabólica filosofia que meu espírito não pode deixar de aprovar e meu coração de desmentir.[138]

Mas, mesmo que tenha que contradizer sua razão, o autor de *Jacques: o Fatalista* não deixará de "moralizar" à vontade, conforme uma de suas inclinações naturais mais vivas. E os outros filósofos materialistas se esforçam para mostrar, às vezes bem, às vezes nem tanto, que o ateísmo não é inconciliável com a moral.

---

[138] *Lettre à Madame de Meaux* (1769).

> A virtude [diz La Metrie[139]] pode, pois, firmar no ateu as raízes mais profundas ...

A moral sofre, portanto, uma laicização, mas não deixa de conservar no espírito dos filósofos um valor incontestável e um caráter imperativo. As virtudes cívicas que eles exaltam – justiça, fraternidade, tolerância – têm a seus olhos um alcance universal, porque, pensam, elas estão de acordo com as próprias exigências da razão humana. O sorriso de Voltaire dissimula uma confiança profunda no valor destes princípios.

---

[139] Citado por Daniel Mornet, *op. cit.*, p. 48.

Capítulo 4

Positivismo e ceticismo

A crítica à especulação metafísica e ao cristianismo, tão difundida na época das "luzes", prossegue e se acentua no decorrer do século XIX.[140] Nietzsche considera com um igual desdém os filósofos "dogmáticos" que pretendem "ter chegado às suas opiniões pelo desenvolvimento natural de uma dialética fria, pura e divinamente despreocupada... ao passo que no fundo defendem uma tese antecipada, uma idéia súbita, uma inspiração",[141] e a tradição "eclesiástico-cristã", a qual ele censura por haver "colocado o protótipo de homem a um nível inferior".[142] Marx manifesta a mesma hostilidade em relação à metafísica e à religião, responsáveis a seus olhos, tanto uma quanto a outra, pela "alienação" do homem.

Ao mesmo tempo a ciência, concebida como um conhecimento rigoroso dos fenômenos e das leis que os regem, adquire uma autoridade e um prestígio que, aliás, o entusiasmo dos Enciclopedistas pela "filosofia experimental" deixara pressagiar no século precedente. Assim, um verdadeiro dogmatismo científico tende a substituir o dogmatismo metafísico ou teológico.

Estas tendências encontram sua expressão mais sistemática na filosofia positivista de Auguste Comte (1798-1857). Em alguns aspectos, o ceticismo antigo pode ser considerado como uma distante prefiguração desta doutrina. Quando o autor do

---

140 Sobretudo a partir da metade do século.

141 Cf. *Para além do Bem e do Mal*, I, p. 5.

142 *Op. cit.*, III, p. 62.

Discurso sobre o Espírito Positivo afirma que o homem não pode apreender e conhecer senão os fenômenos e suas relações, de sorte que deve se abster de toda especulação sobre a natureza das coisas em si mesmas, vai ao encontro, além da doutrina de Kant, do "fenomenismo" dos céticos gregos, tal qual está formulado especialmente nos dez "tropos" de Enesidemo (destinados a mostrar que somente podemos alcançar a aparência, e não a essência das coisas). O empirismo médico, ao qual estavam ligados alguns céticos do século II d.C., prescrevia ao médico abster-se de toda investigação concernente à origem obscura e oculta das doenças, e limitar-se a uma observação atenta de suas manifestações externas e aparentes. Pode-se ver neste método um primeiro esboço da teoria comtiana, proscrevendo as investigações sobre o "porquê", a causa primeira dos fenômenos:

> Numa palavra, a revolução fundamental que caracteriza o vigor de nossa inteligência consiste essencialmente em substituir em tudo a inacessível determinação das causas propriamente ditas pela simples busca das leis, isto é, das constantes relações que existem entre os fenômenos observados.[143]

Mas o positivismo comporta aspectos dogmáticos que nos impedem de levar mais adiante esta comparação. É preciso recordar a este respeito que Comte – contrariamente a uma opinião bastante difundida – professava um categórico ateísmo.[144] Algumas vezes pretendeu-se que este filósofo, reduzindo todo o domínio do conhecimento apenas aos fenômenos, não excluía, entretanto, a possibilidade de algo "para além" dos fenômenos, de um absoluto impenetrável à razão, mas acessível à fé. "Separando o *saber positivo e a crença*, o pensamento comtiano limitaria seu olhar ao horizonte terrestre, sem presumir o que pode existir para além."[145] Agnóstico, e não ateu, Comte se li-

---

[143] *Discurso sobre o Espírito Positivo*, ed. Le Monde em 10/18, Paris, 1963, p. 43.

[144] Ver, a este respeito, *Henri de LUBAC, Le Drame de l'Humanisme Athée*, ed. Le monde em 10/18, Paris, 1963, p. 132-135.

[145] *Op. cit.*, p. 132.

mitaria a declarar que o problema da existência ou da não-existência de Deus não pode ser resolvido pela razão, posição que estaria, neste caso, muito próxima da dos céticos, em particular do "fideísmo" de Montaigne.

Semelhante interpretação do positivismo não poderia ser aceita, pois ela está em clara contradição com muitas declarações de Auguste Comte. Ateu, o pai do positivismo equipara-se a Marx e Nietzsche. E se não quis ser qualificado com este epíteto é, como ele mesmo o declara, porque não quer ser assimilado aos filósofos que ainda se lançam com paixão na discussão da existência de Deus, como se o problema não estivesse resolvido, ou antes, definitivamente ultrapassado. Considerando a inexistência de Deus como uma certeza adquirida, Comte se preocupa apenas em explicar como a ilusão de um Ser divino pôde nascer no espírito humano. Não se poderia ser mais dogmatista na negação e, conseqüentemente, estar mais distante do ceticismo.

Auguste Comte nunca pensou em dar seu quinhão à fé, em reconhecer, com Montaigne e Pascal, que ela nos permite apreender uma ordem de realidades situadas para além das capacidades da razão. Se a especulação metafísica lhe parece particularmente estéril e prejudicial ao desenvolvimento da ciência positiva, a fé toma a seus olhos um caráter igualmente quimérico. "O estado teológico", para empregar suas próprias palavras, está tão findo quanto o "estado metafísico". Ambos estão destinados a desaparecer com o advento da idade "positivista" ou "científica".

Comte é dogmatista principalmente por esta ilimitada confiança na ciência, que caracteriza sua doutrina. Certamente ele considera que apenas o relativo é acessível ao conhecimento. Porém, acredita que o homem pode alcançar no seio do relativo certezas rigorosas, verdades absolutas. (Hume, ao contrário, pretendia mostrar que as leis científicas possuem apenas um caráter de probabilidade, um valor provisório.) Sabemos, por outro lado, com que otimismo Comte encara as possibilidades da ciência. O pai do positivismo pensa que ela está em con-

dições de assegurar integralmente a felicidade da humanidade, pretendendo fundar, assim, uma verdadeira seita que substituiria o culto à religião cristã.

> ... A nova filosofia [escreve] aponta claramente como fim necessário a toda nossa existência, ao mesmo tempo pessoal e social, a melhoria contínua, não somente de nossa condição, mas também, e principalmente, de nossa natureza ...[146] Esta nova filosofia, como declara seu fundador, chega inclusive a fazer da noção de progresso um dogma verdadeiramente fundamental da sabedoria humana, seja prática, seja teórica ...[147]

Este dogmatismo científico e humanitário devia, aliás, por seu exagero, provocar à sua volta reações céticas, em particular de Anatole France. O autor de O *Jardim de Epicuro* não esconde sua aversão aos sistemas metafísicos; conhecemos ainda a ironia, um tanto indulgente, um tanto acerba, com que fala do cristianismo. Mas ele se distancia nitidamente de Comte e de Renan, pois não partilha de forma alguma, como eles, do entusiasmo pela ciência e da crença no progresso. Segundo ele, o cientista, apesar da exatidão de suas observações ou conclusões, não poderia compreender senão de uma maneira imperfeita e limitada as leis da natureza, das quais, muitas lhe escapam totalmente. O conhecimento científico não é somente limitado; ele é, principalmente, incapaz de fornecer à humanidade os fundamentos de uma nova ética.

> Reclamar uma moral da ciência [escreve Anatole France] é se expor a graves erros... Renan se entregou, de bom grado e sorridente, ao sonho de uma moral científica. Tinha na ciência uma confiança quase ilimitada. Acreditava que ela mudaria o mundo porque perfura montanhas. Não creio, como ele, que ela possa nos divinizar.[148]

Para Anatole France, a ciência não é, portanto, mais capaz que a metafísica ou a religião de esclarecer o homem quan-

---

[146] Cf. *Discurso sobre o Espírito Positivo*, edição citada, p. 91.

[147] Cf. *Ibid.*

[148] *O Jardim de Epicuro*, Calmann-Lévy, Paris, 1921, p. 42 e 44.

to a seu destino e de promover sua realização. A partir disso, não é estranho que algumas reflexões deste escritor tivessem um tom tão grave, tão profundamente pessimista, tão desprovido desta ironia maliciosa, deste "ceticismo de bulevar" (a expressão é de Bernanos) no qual ele freqüentemente se confina.

> ... Não há jeito de saber por que estamos neste mundo e o que nele viemos fazer. O mistério do destino nos envolve inteiramente com seus poderosos arcanos, e é preciso sinceramente não pensar em nada para não sentir muito e cruelmente a tragicidade absurda do viver. É nisto, na absoluta ignorância de nossa razão de ser que está a raiz de nossa tristeza e de nossos desgostos... No mundo onde toda iluminação da fé está apagada, o mal e a dor perdem até sua significação, e aparecem apenas como brincadeiras e farsas sinistras.[149]

Estamos longe da tranqüila ataraxia dos céticos gregos. Esta "tragicidade absurda do viver", que Nietzsche havia pressentido, virá a ser um dos temas maiores do pensamento e da literatura modernos.

[149] *Op. cit.*, p. 51-52.

Conclusão

Na forma completa que ganhou na antigüidade o ceticismo é geralmente considerado como um estranho produto do gênio grego, uma manifestação paradoxal do espírito humano, um fenômeno intelectual curioso, mas sem futuro e sem profunda influência sobre a evolução da filosofia ocidental. Isto, parece-nos, é subestimar a importância e o interesse desta doutrina. O conhecimento humano só evolui criticando-se a si mesmo, recolocando em questão de tempos em tempos a natureza e a extensão de suas possibilidades. Ora, toda crítica do conhecimento deve, de alguma forma, "estar impregnada" de ceticismo e inscrever-se num modo de reflexão quase sempre muito próximo daquele que os pirrônicos antigos inauguraram. Esta constatação, que fizemos a propósito de Montaigne, de Descartes, de Hume ou de Kant, poderia ser aplicada ainda, em nosso século, à abordagem fenomenológica de Husserl em sua fase inicial. Não é ao ceticismo grego que o autor das *Meditações Cartesianas* empresta a noção de "epoché", termo com que designa a operação intelectual que consiste em suspender seu juízo sobre o problema da existência de uma substância qualquer, em "pôr entre parênteses" a realidade do mundo exterior, para somente visar a esta última enquanto objeto do pensamento (cogitatum)? Husserl não se situa no prolongamento da corrente fenomenista oriunda da Antigüidade, quando escreve:

> Os objetos não existem para nós e não são o que são, a não ser como objetos de uma consciência real ou possível?[150]

Convém precisar ainda que a epoché husseliana, como a dúvida cartesiana, é apenas uma etapa preliminar. Se Husserl

---

[150] *Meditações Cartesianas*, 4ª Med., § 30.

renuncia resolver ou até colocar o problema da existência do mundo objetivo, ele se propõe, em compensação, a considerar o objeto *tal qual ele aparece à consciência,* para resgatar e apreender a essência (ομ ειδοσ), ou seja, os caracteres invariantes. A fenomenologia se apresenta como um estudo rigoroso do fenômeno. Enquanto tal, ela não poderia ser confundida com o simples "fenomenismo" dos céticos.

Estes se limitam a constatar a incapacidade do espírito em ir além das aparências, ao passo que a fenomenologia, "tomando a sério" o fenômeno dado à consciência, esforça-se por restabelecer a sua essência pura e objetiva e em fazê-lo objeto de uma verdadeira ciência. (Esta "redução eidética" reaproxima Husserl do Platonismo.)

Certamente, os herdeiros do ceticismo apresentam uma grande diversidade. Uns – os mais fiéis à tradição pirrônica – encontram uma demonstração rigorosa e convincente da fraqueza do espírito humano. É o caso de Montaigne, de Pascal, de Huet, de Hume. A consciência desta fraqueza sentida como um limite inerente à condição do homem levou os "fideístas" a reconhecerem a revelação divina e a fé como os únicos caminhos que nos são dados para nos aproximarmos de um Absoluto que se furta ao conhecimento intelectual, ou que se coloca para além dele.

Outros, recusando capitular definitivamente diante do ceticismo, lhe atribuem apenas um papel provisório e metódico, o de uma etapa preliminar e indispensável na busca da verdade. É a esta categoria de espíritos que pertencem, malgrado suas diferenças, Descartes, submetendo à prova da dúvida todos os conhecimentos, a fim de extrair certezas indubitáveis; Berkeley, contestando a existência da matéria como substância, para chegar a um puro espiritualismo; Kant, "despertado de seu sono dogmático" pela leitura de Hume e denunciando as ilusões da metafísica tradicional, antes de delimitar o domínio acessível ao conhecimento.

Estes filósofos parecem bem confirmar o dito de Karl Jaspers que Sócrates talvez não teria desaprovado.

Sem uma dúvida radical, não há filósofo verdadeiro.

Mas, e se a dúvida for "incurável" como deixaram transparecer, antes de Hume, os *céticos* gregos...?

Certamente, é difícil levar a sério a atitude da dúvida completa, da absoluta suspensão do juízo, na qual pretendiam se confinar os discípulos de Pirro. Mas, no ceticismo, a letra talvez importe menos que o espírito. A sabedoria cética não se resume em algumas fórmulas dubitativas de um Sexto ou de um Montaigne. Ela reside, mais profundamente, numa tomada de consciência da situação paradoxal na qual a razão humana se encontra, constantemente em busca de uma verdade que nunca consegue apreender de uma maneira definitiva e absoluta.

Ser cético (ou seja, "Zetético", investigador) não é forçosamente voltar as costas para a verdade. É admitir que esta somente consiste, neste mundo, *na busca* da verdade.

Bibliografia básica

Principais fontes de informação sobre o ceticismo grego e a Nova Academia (ordem cronológica)

Cícero. *Acadêmicos; República*, III.

Sexto Empírico. *Hypotyposes pyrrhoniennes.* Trad. francesa parcial: J. Grenier e G. Goron. Aubier, Paris, 1948. Seleção de textos: J. P. Dumont *Les sceptiques grecs*, P. U. F., col. "Les grands textes", Paris, 1966.

——. *Contre les mathématiciens.* Trad. francesa parcial: J. Grenier e G. Goron. Aubier, Paris, 1948. Seleção de textos: J. P. Dumont *Les sceptiques grecs*, P. U. F., col. "Les grands textes", Paris, 1966.

Diógenes Laércio. *Vidas, doutrinas e sentenças dos filósofos ilustres*; Livros IV e IX.

Photius: *Myriobiblon*, Cod. 212.

Estudos sobre o ceticismo antigo e moderno

a) Obras

Emile Saisset. *Le scepticisme, Aenésidème*– Pascal – Kant. Didier, Paris, 1865.

Maccoll. *The Greek Sceptics, from Pyrrho to Sextus.* Macmillan, Londres, 1869.

Victor Brochard. *Les sceptiques grecs.* Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, 1923.

Constantin Michalski. *Les sources du criticisme et du Scepticisme dans la philosophie do XIVe siècle.* Cracovie, 1924.

Edwyn Bevan. *Stoïciens et sceptiques.* "Les Belles-Lettres", Paris, 1927.

Werner Heintz. *Studien zu Sextus Empiricus.* Halle, 1932.

Léon Robin. *Pyrrhon et le scepticisme grec.* Presses universitaires de France, col. "Les grands philosophes", Paris, 1944.

Richard H. Popkin. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes.* Van Gorkum, Assem, 1964.

b) Artigos

Constantin Michalschi. Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle; in *Bulletin international del'Académie polonaise des Sciences et des lettres,* ano 1925, p. 41-122.

———. Les courants sceptiques et critiques dans la philosophie du XIVe siècle; *ibidem,* p. 192-242.

Jeanne Croissant. La morale de Cornéade; in *Revue internationale de Philosophie,* abril, 1939, p. 545-570.

Jean Grenier. L'exigence d'intelligibilité du sceptique grec; in *Revue philosophique,* 1957, n° 3, p. 357s.

O ceticismo tem sido um dos principais problemas epistemológicos de todos os tempos. De modo geral, entende-se por ceticismo toda forma dubitativa de argumentação, como, por exemplo, colocar em dúvida nossas crenças comuns, ou então os resultados obtidos pelas investigações científicas. Às vezes, investigações mais criteriosas, como as que encontramos na ciência moderna, revelam erros do passado, na própria ciência ou na vida comum. Isso nos faz suspeitar que outras de nossas *certezas* possam ser abaladas, e estamos a um passo de um tipo de ceticismo, que é aquele concebido por Descartes em suas *Meditações*. Para esse autor, uma *teoria do conhecimento* seria o meio para nos mostrar o caminho seguro a seguir em investigações bem sucedidas. Contudo, uma teoria do conhecimento deve se basear em noções sobre a capacidade cognitiva humana, e sobre isso também podemos errar. Assim, o que nos livraria do ceticismo – a própria teoria do conhecimento – pode estar sob suspeição cética. O ceticismo é visto, então, por alguns autores como um desafio insuperável. Essa forma de compreender o problema é marcada pela abordagem dos filósofos modernos ao problema do conhecimento, e um exame das doutrinas céticas mais antigas – já encontradas entre os gregos a partir de Pirro de Élis (séc. IV a.C.), entre elas o pirronismo esposado por Sexto Empírico (séc. II d.C.) – mostra-nos que o ceticismo não é apenas um obstáculo ao conhecimento, mas que ele pode também ser encarado como a explicação da possibilidade de um determinado tipo de conhecimento, embora este seja, com certeza, mais modesto que o que visam nossas pretenções cognitivas ordinárias. É exatamente este exame histórico das doutrinas céticas que torna o presente livro útil, como uma primeira introdução aos interessados no tema. Publicado originalmente em francês, em 1971, só agora ele ganha uma tradução em português, no trabalho cuidadoso de Jaimir Conte. Temos aqui um bom começo para aqueles que desejam se inteirar sobre essas discussões, sua origem, e as principais contribuições que o tema recebeu ao longo dos séculos.

Luiz Henrique de A. Dutra

Departamento de Filosofia/UFSC

O resultado natural de qualquer investigação é que aquele que investiga ou bem encontra aquilo que busca, ou bem nega que seja encontrável e confessa ser isto inapreensível, ou ainda, persiste em sua busca. O mesmo ocorre com as investigações filosóficas, e é provavelmente por isso que alguns afirmaram ter descoberto a verdade, outros que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros continuam buscando. Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os "dogmáticos", como Aristóteles, Epicuro, os estóicos e alguns outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, e os céticos continuam buscando. Portanto, parece razoável manter que há três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética.

Sexto Empírico - séc. II